ACTA ORIENTALIA

EDIDERUNT

SOCIETATES ORIENTALES
BATAVA DANICA NORVEGICA

CURANTIBUS C. SNOUCK HURGRONJE, LUGD. BAT., STEN KONOW, OSLO,
JOHS. PEDERSEN, HAVNIÆ, PH. S. VAN RONKEL, LUGD. BAT.



REDIGENDA CURAVIT
STEN KONOW

VOL. XII

APUD E. J. BRILL
LUGDUNI BATAVORUM
1934

Frants Buhl

(6. Sept. 1850 bis 24. Sept. 1932).

Buhl war zunächst Alttestamentler, aber daneben immer semitischer Philologe. Sowohl in seiner Heimatstadt Kopenhagen (1882—1892) wie später in Leipzig (1892—1900) bekleidete er eine Professur für das Alte Testament; aber schon als Student interessierte ihn besonders die philologische Seite des Studiums; er studierte bei van Mehren Arabisch und gleichzeitig auf eigene Hand aramäische Dialekte. Nach dem Tode Mehrens kehrte er aus Leipzig nach der Heimat zurück, um den Lehrstuhl als Professor für semitische Philologie zu übernehmen; dieses Amt bekleidete er mehr als zwanzig Jahre (1900—1922).

Für sein Vaterland hat B. vor allem die Bedeutung gehabt, als erster die historisch-kritische Behandlung des Alten Testaments eingeführt zu haben. In dieser Hinsicht war seine Tätigkeit für den ganzen Norden von Bedeutung. In ganz konservativem Geist erzogen, eignete sich B. nur sträubend die neuen Gedanken an. Aus seinen Abhandlungen während der achtziger Jahre sieht man, wie er sich schrittweise der neuen Betrachtung des Alten Testaments nähert. Aber er suchte sich in diesen Jahren vor allem Aufgaben auf neutralem Gebiet. Er verfaßte eine gründliche Darstellung der äußeren Geschichte des alttestamentlichen Kanons (1885), von welcher später eine deutsche Ausgabe: Kanon und Text des Alten Testaments (1891) erschien, und im folgenden Jahre wurde eine englische Ausgabe veröffentlicht. Ferner beschäftigte er sich mit der historischen Geographie von Palästina. Er schrieb ein Büchlein über die Topographie Jerusalems zur Zeit Christi (1886) und arbeitete an einer Beschreibung des ganzen Schauplatzes der Geschichte Israels. Diese Arbeit veranlaßte eine Reise nach dem Orient im Jahre 1889, durch Griechen-

land, Ägypten, Palästina und Syrien. Er bekam hier ein Bild von den landschaftlichen Formen, wofür er einen starken Sinn hatte, und machte auch spezielle topographische Studien. In den folgenden Jahren verfaßte er verschiedene Abhandlungen über topographische Fragen in dänischer und deutscher Sprache, und schon 1890 erschien auf Dänisch seine Geographie des alten Palästina; die deutsche Ausgabe dieses Werkes (1896) ist seitdem ein unentbehrliches Handbuch gewesen und harrt noch auf ihren Nachfolger. B.s Interesse für geographische Fragen ersieht man noch aus einer Reihe von Artikeln in der Enzyklopädie des Islām.

Kurz vor der Übersiedelung nach Leipzig hatte B. die Veröffentlichung eines groß angelegten dänischen Kommentars zu Jesaja eingeleitet (1889—1894). Das 800 Seiten starke Werk zeichnet sich durch sicheres sprachliches Empfinden aus; mit größter Sorgfalt ist die umfangreiche Literatur von der ältesten Zeit bis zur neuesten in Betracht gezogen, so daß man die Erklärungen des Verfassers immer auf geschichtlichem Hintergrunde sieht. In diesem Werke ist B. ohne Schwanken Vertreter der ‚kritischen' Betrachtung des Alten Testaments. Von vielen Seiten wurde er aufgefordert, eine Geschichte Israels zu schreiben, so daß man sich ein Urteil über die wirkliche Bedeutung der Literarkritik bilden konnte. Das Buch, das 1893 erschien, baute auf den literarkritischen Anschauungen von Kuenen und Wellhausen. Die quellenmäßigen Verhältnisse sind für jede Periode auseinandergesetzt, der ganze Stoff klar und übersichtlich dargestellt. B. sieht dieselbe Entwicklungslinie in der Geschichte Israels wie die anderen Forscher seiner Zeit, und er gehört zu denen, die den absolut einzigartigen Charakter der Geschichte Israels behaupten. In einem Buche über die messianischen Weissagungen (1894) hat er diese Betrachtung ausführlicher begründet. So hat B. während seiner Leipziger Zeit eine große literarische Tätigkeit in seiner Muttersprache entfaltet und dadurch in seiner Heimat einen festen Grund für eine historische Auffassung des Alten Testaments gelegt. Seine Geschichte Israels ist in vielen neuen Auflagen erschienen, der Jesajakommentar in einer zweiten (1912), und daran schloß

sich später ein großer Psalmenkommentar (1900, 2. Aufl. 1918). Es war seine Absicht, jedenfalls von den beiden ersten deutsche Ausgaben zu veröffentlichen, aber aus irgendeinem Grunde wurde nichts daraus, so daß nur ein engerer Kreis mit diesen Arbeiten vertraut geworden ist.

In der internationalen Gelehrtenwelt ist B. in erster Reihe als der Herausgeber von Gesenius' Hebräischem und aramäischem Handwörterbuch über das Alte Testament bekannt. B. übernahm die Arbeit kurz nachdem er die Professur in Leipzig übernommen hatte. Eine durchgreifende Bearbeitung des wichtigen Werkes war damals notwendig. Die Fortschritte der Assyriologie und der Epigraphik, die neuen Erkenntnisse der semitischen Philologie und die neuen Behandlungen der alttestamentlichen Fragen mußten verwertet werden. Die von B. besorgten Ausgaben sind 12.—16. Aufl. (1895. 1899. 1905. 1910. 1915), worauf mehrere photomechanische Neuauflagen folgten (1921 vom Verleger als 17. Aufl. bezeichnet, darnach 1925 und mehrmals). Bei allen Auflagen war H. Zimmern sein Mitarbeiter für die Assyriologie, bei den beiden ersten ferner A. Socin, bei den beiden letzten Max Müller und O. Weber. Unterstützt von diesen Mitarbeitern hat B. für das Wörterbuch den ganzen semitischen Wortschatz zur Beleuchtung der hebräischen Wurzeln verwertet. Dadurch ist eine Grundlage für die vergleichende semitische Philologie geschaffen, die wir bei keiner anderen semitischen Sprache besitzen. Eine bedeutende Neuerung war die Ausscheidung des Biblisch-Aramäischen als eine besondere Abteilung; die unsicheren Übersetzungen der Eigennamen verschwanden, die Artikel der geographischen Namen wurden umgestaltet und die eigentlich lexikalischen Artikel umgearbeitet und auf die Höhe der Forschung gebracht. Besonders in der 14. Ausg. fand wieder eine durchgreifende Bearbeitung statt, aber in jeder Auflage wurde die hinzugekommene einschlägige Literatur berücksichtigt. Das Wörterbuch zeugt nicht nur von dem sicheren sprachlichen Wissen des Verfassers, sondern auch von einer vollkommenen Beherrschung aller Seiten der alttestamentlichen Wissenschaft. Allmählich vermehrten sich die Belegstellen und die Literatur-

hinweisungen. Man erhielt nicht nur eine zuverlässige sprachliche Anweisung, sondern wurde auch über die Realprobleme orientiert. Der Verfasser tritt immer selber in den Hintergrund, er will die Mittel zum Verständnis der Texte und zu eigener Nachprüfung geben. Eben deshalb ist sein Wörterbuch ein zuverlässiger Führer; unter seiner Behandlung ist es eines der allerwichtigsten Hilfsmittel für die hebräischen Studien geworden.

Nachdem B. die Professur für semitische Philologie in Kopenhagen übernommen hatte, konnte er sich mehr den allgemeinsemitischen Studien widmen. In seiner Habilitationsschrift (1878) hatte er, wohl unter Einfluß von Fleischer, bei dem er einige Zeit studierte, einige grammatische Texte von Ibn al-Ḥaǵib behandelt. Er konnte jetzt die arabischen Studien wieder ernstlich aufnehmen und erwarb sich gründliche Kenntnisse der älteren Literatur; er versäumte nie die grammatischen Studien und war ein sehr genauer Kenner des arabischen Sprachbaues. Sein wichtigstes Werk auf diesem Gebiete war sein Leben Muhammeds, das 1903 in dänischer Sprache erschien. Das Werk hat denselben Charakter wie B.s übrige Bücher. Obgleich außerordentlich reich an Material, ist die Darstellung immer kurz und klar, so daß man sich nie in den Einzelheiten verirrt. Die Hinweisungen auf Quellen und auf Literatur sind so reichhaltig, daß das Werk wie ein Handbuch ist, und doch läßt es sich leicht und bequem lesen. Keine besondere Sympathie zog B. an die Persönlichkeit Muhammeds; aber es gehörte überhaupt zu seinem Stil, von einer kühlen Objektivität beherrscht zu sein. Seine Urteile über den Propheten zeugen immer von Respekt, und er bestrebt sich, nie ungerecht oder unbillig zu sein. Von einer Übersetzung des Buches war oft die Rede, aber erst 1930 erschien die deutsche Ausgabe, erweitert und verändert nach der neueren Literatur, in Übersetzung von H. H. Schaeder. Das Buch wird sicher lange einen bedeutenden Platz in der europäischen Muhammedliteratur behaupten.

An die Muhammedbiographie reihten sich andere Behandlungen des älteren Islams, ein paar Studien über die ʿAliden, eine dänische Übersetzung ausgewählter Suren und ein Buch über die religiöse

Verkündung Muhammeds (1924), wodurch das Bild des Propheten vervollständigt wurde. Noch in seinen letzten Jahren schrieb er neue Artikel für die Enzyklopädie des Islām, besonders über geographische Ortschaften und über Persönlichkeiten aus der ältesten Zeit des Islam. Daneben setzte er immer seine hebräischen Studien fort. In Verbindung mit anderen hatte er 1910 eine dänische wissenschaftliche Übersetzung des Alten Testaments veröffentlicht, und von seinen älteren Werken mußte er neue Ausgaben bearbeiten. Auch auf anderen Gebieten der semitischen Philologie arbeitete er, und er war immer mit den Fortschritten der altorientalischen Geschichte und Archäologie vertraut. Sein Fleiß war ungemein groß, und daneben hatte er jeden Tag Zeit für die Musik, die ihn beinahe ebensoviel wie die Wissenschaft interessierte. Außerdem las er sehr viel allgemeine Literatur in verschiedenen Sprachen, außer der heimatlichen besonders die deutsche Literatur. Als Greis arbeitete er mit derselben Freude wie bisher, und es war ihm vergönnt, auch im hohen Alter vollkommen arbeitsfähig zu sein. Als er achtzig Jahre alt wurde, empfing er von vielen Seiten Huldigungen und Glückwünsche, und er konnte mit Freude auf einen langen, inhaltsreichen Arbeitstag zurückschauen. Im letzten Jahre versagten die Kräfte; von einer Erkältung angegriffen, starb er nach einem kurzen Krankenlager.

Johs. Pedersen

L'Iran ancien.

Nouvelles recherches.

Par
Arthur Christensen, Copenhague.

Une série de publications des dernières années témoignent de l'activité intense déployée sur tous les domaines de la philologie ancien-iranienne. Il suffira de nommer des livres comme la Grammaire sogdienne commencée par R. Gauthiot et achevée par M. E. Benveniste (t. II, Paris 1929), les « Saka Studies » de M. Sten Konow (Oslo 1932), la nouvelle édition de la Grammaire du Vieux-Perse de M. Meillet qu'a donnée M. Benveniste (Paris 1931), la chrestomathie pehlvie de M. Nyberg (« Hilfsbuch des Pehlevi », I-II, Uppsala 1928-31) et la publication toute récente du psautier pehlvi (d'après Andreas) par M. K. Barr (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1933); puis des recherches sur la religion de l'Iran ancien : « The Persian Religion according to the Chief Greek Texts », par M. Benveniste (Paris 1929), et les « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenne » par M. Nyberg (JA., 1929 et 1931), ensuite les « Researches in Manichaeism » de M. A. V. Williams Jackson (New York 1932), les fragments manichéens publiés (d'après Andreas) par M. Henning (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1932) et les études de M. Henning (Göttinger Nachrichten, 1932) sur le fragment manichéen S 9, qui apportent des corrections importantes à la publication antérieure de Salemann. A M. Schaeder nous devons des détails sur l'histoire achéménide et le développement de l'écriture en Perse (« Esra der Schreiber », 1930, et « Iranische Beiträge », I, 1930). L'inscription de fondation de Darius I trouvée à Suse par le P. Scheil a donné naissance à plusieurs publications en Allemagne, en France et en Amérique.

De tous les ouvrages récents traitant des matières ancien-iraniennes, le plus volumineux est celui qu'a publié M. E. Herzfeld sous le titre d'« Archäologische Mitteilungen aus Iran » (I-IV, Verlag

Dietrich Reimer, Berlin 1929-32). Je me suis occupé déjà[1] d'une partie de cet ouvrage intitulée « Zarathustra » (t. I, p. 77-185; II, p. 1-112; comp. III, p. 1-11), dans laquelle l'auteur traite du temps et du lieu de la réforme zoroastrienne. M. Herzfeld, comme plusieurs autres savants, identifie Kavi Vištāspa, protecteur de Zoroastre, avec Vištāspa, père de Darius I; puis il reconnaît dans Spəntoδāta, fils de Kavi Vištāspa (Spandiyat, Isfandiyār, de l'histoire légendaire), Darius lui-même, et dans Kavi Haosravah (Kay Khusrav de l'histoire légendaire) le grand Cyrus. Dans « Les Kayanides », j'ai fait la critique des hypothèses de M. Herzfeld et exposé en détail mon opinion sur les Kavis ou Kayanides, qui n'ont rien à faire, à mon avis, avec les Achéménides. Je ne crois pas qu'un examen de l'histoire légendaire iranienne, fait d'après les principes généralement acceptés des folkloristes, autorise les résultats auxquels est arrivé M. Herzfeld, à savoir que l'histoire des Kavis de l'Avesta et les légendes concernant les rois mèdes et Cyrus qui se trouvent chez les auteurs grecs sont des formes locales diverses d'un même type légendaire original : pour moi les vrais points de ressemblance, peu nombreux du reste, s'expliquent plutôt en supposant que des traits et des motifs de légendes, plus anciens que les récits de l'Avesta et ceux des auteurs grecs, ont été introduits à plusieurs reprises dans les traditions des tribus iraniennes.

Quoiqu'il en soit, le « Zarathustra » de M. Herzfeld renferme beaucoup de détails intéressants. Dans la section V surtout (« Awestische Topographie »), une abondance de matières sont entassées, dans une exposition condensée et quelque peu chaotique qui ressemble à celle des œuvres de Marquart. Mais de ce chaos se dégage l'impression d'un savoir unique sur le domaine de la géographie ancienne et moderne de l'Iran, d'une rare connaissance non seulement des sources littéraires, mais aussi du pays lui-même, que l'auteur a traversé en personne dans toutes les directions.

La discussion que j'avais entamée dans « Les Kayanides » ne m'avait pas fourni l'occasion d'entrer dans les détails en ce qui

---

[1] « Les Kayanides » (Det Danske Videnskabernes Selskabs historisk-filologiske Meddelelser, XIX, 2), passim.

concerne les autres parties de l'œuvre de M. Herzfeld, qui constitue, en effet, une collection d'études très variée.

Voici d'abord quelques textes cunéiformes mis au jour par l'auteur. Dans le t. II, p. 113 sqq., il décrit une tablette d'or trouvée probablement à Hamadan, et qui a été transportée plus tard au musée de Berlin. Elle porte dix lignes d'un texte perse, dans lequel Ariaramne, petit-fils d'Achémène et bisaïeul de Darius I, nomme les noms de son père et de son grand-père et se donne à lui-même le titre de roi de la Perside par grâce d'Ahuramazda. A l'avis de M. Herzfeld, la tablette provient d'un édifice dans lequel elle aura été déposée par Ariaramne. Si l'authenticité en était certaine, l'inscription serait d'un intérêt tout particulier, parce qu'étant antérieure d'à peu près cent ans aux inscriptions de Darius, auxquelles, du reste, elle présente une analogie assez exacte, elle serait le plus ancien spécimen d'écriture cunéiforme perse. M. Schaeder[1], en y relevant une série de fautes de langage, l'a caractérisée comme non authentique; il y voit une inscription composée, dans une période postérieure de l'époque achéménide, à la gloire d'un des ancêtres du roi régnant. Dans le t. IV (p. 132 sqq.) des «Archäolog. Mitteil.», M. Herzfeld rejette la théorie de M. Schaeder en expliquant autrement les barbarismes du texte: l'inscription d'Ariaramne seule nous présente le vieux perse tel qu'il était parlé, la décomposition de cette langue ayant déjà commencé; les inscriptions de Darius, au contraire, ont été composées dans une langue archaïque, assez correctement reconstruite, mais ne correspondent plus à la langue parlée. Aucune des deux thèses ne me paraît bien satisfaisante. La possibilité d'une contrefaction moderne, d'autre part, semble exclue. Contre l'hypothèse de M. Schaeder, M. Herzfeld objecte à bonne raison que, si l'on voulait honorer de telle façon un des ancêtres de la famille régnante, on aurait composé plutôt l'inscription au nom d'Achémène, père de la dynastie. Ainsi la question reste ouverte.

Un autre texte inconnu donné par M. Herzfeld (IV, p. 117 sqq.) se trouve gravé dans un bloc de pierre à Persépolis. C'est une

[1] Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1931, p. 635 sqq.

inscription de fondation, faite par Xerxès et comprenant 48 lignes, de laquelle nous tirons l'information que Xerxès fut roi, *yaϑāmaiy pitā Dārayavahuš gāϑavā ašyava*. Selon l'interprétation de M. Herzfeld, qui traduit « lorsque Darius, mon père, descendit du trône », Darius aura abdiqué de son vivant. Mais il est presque incroyable qu'un événement si étrange fût resté inconnu des auteurs grecs. Aussi suis-je porté à croire — possibilité mentionnée, mais rejetée par l'auteur — que l'expression *gāϑavā ašyava*, employée par euphémisme, indique la mort de Darius. Et quant aux mots suivants : *adam χšāyaϑiya abavam piça gāϑavā*, je les traduirais, non pas comme M. Herzfeld, « je fus roi sur le trône de mon père », mais tout simplement « au lieu de mon père », bien que cette signification du terme *gāϑu-* ne soit pas établie dans les inscriptions qui existent. T. III, p. 29 sqq., M. Herzfeld a donné une nouvelle édition de la grande inscription de fondation de Darius I à Suse avec des commentaires détaillés.

La question de l'existence possible de passages métriques dans les inscriptions perses, question entamée par M. J. Friedrich[1], est reprise par M. Herzfeld, mais avec plus de réserve (III, p. 83 sqq.). En effet, c'est un problème difficile, mais qui s'impose à l'esprit des savants, surtout après que M. Benveniste a indiqué d'une façon heureuse, dans la littérature pehlvie, des traditions métriques, qui remontent en partie à la période arsacide[2].

Les recherches archéologiques de l'auteur embrassent les époques qui se succèdent dans l'histoire ancienne de l'Iran depuis les temps préhistoriques (fouilles du Kurdistan méridional et du Loristan, I, p. 65 sqq.[3]) jusqu'au commencement de la période islamique (inscriptions pehlvies post-sassanides, IV, p. 140 sqq.). Une monographie sur l'art des Hettites y a même trouvé place (II, pp. 132-203).

---

[1] Orientalistische Literatur-Zeitung, 1928, p. 238 sqq.

[2] Journal asiatique, 1930, II, p. 193 sqq. et 1932, I, p. 245 sqq. ; Revue de l'histoire des religions, 1932, p. 337 sqq.

[3] Publication postérieure relative aux nouvelles fouilles du Loristan par M. A. Godard : Ars Asiatica, t. XVII.

L'époque des Achéménides a fourni le sujet des deux premiers mémoires de la collection, à savoir la relation sur les fouilles faites à Pasargades en 1928 et le « Rapport sur l'état actuel des ruines de Persépolis et proposition pour leur conservation » présenté au gouvernement de la Perse en français et persan[1].

A Pasargades, l'auteur à trouvé des restes d'une construction qui aura porté, selon lui, un petit temple, et des fragments de quelques figures en relief qui montrent le roi portant le vêtement riche en plis que nous connaissons des reliefs de Persépolis; la seule figure en relief qui a été jusqu'alors le point de départ des observations sur le style de Pasargades, le génie ailé bien connu et souvent reproduit, est vêtu à l'élamite. Sur la figure du roi se trouve, en babylonien et en élamite, la version perse n'étant pas conservée, l'inscription « Cyrus, le grand roi, l'Achéménide », variation intéressante de l'inscription « Moi, Cyrus, l'Achéménide », qui s'est trouvée au-dessus du génie ailé, et qui a disparu.

Parmi les débris que M. Herzfeld a mis au jour à Persépolis, un bas-relief montrant un roitelet perse et son épouse et qui date de la période séleucide (d'environ l'an 250 avant notre ère) est particulièrement remarquable. Les deux personnages sont figurés en geste d'adoration, le barsom à la main.

Deux petits mémoires nous ramènent à la période sassanide. Un d'eux (II, p. 128 sqq.), qui traite d'une *quadriga solis* représentée sur une cornaline, se rattache aux recherches de l'auteur concernant le fameux trône de ṭāqdēs publiées dans les « Jahrbücher der Preußischen Kunstsammlungen » (1920). L'autre (III, p. 26 sqq.)

[1] La traduction persane, qui est le résultat d'une collaboration de l'auteur avec un jeune philologue persan, M. Mojtabā Minovi, est intéressante, parce qu'elle constitue le premier essai d'une exposition archéologique moderne en langue persane. Le persan a été enrichi par là d'une série d'expressions spéciales appartenant au domaine de l'archéologie. M. Minovi s'est fait connaître plus tard par la publication d'une nouvelle édition de la fameuse « lettre de Tansar » d'après des manuscrits anciens du texte d'Ibn Isfandiyār (Tansar's Epistle to Goshnasp, Téhéran 1932, en persan), édition qui a fourni quelques corrections importantes à l'édition de Darmesteter.

décrit un petit éléphant sculpté dans une pierre noire, pendant intéressant des éléphants gravés dans les reliefs de Khusrav II à Ṭāq-e-Bostān. D'après une supposition très vraisemblable de l'auteur, il s'agira d'une pièce d'un jeu d'échecs. Selon la tradition, ce jeu fut importé de l'Inde du temps de Khusrav I. Le petit roman pehlvi *Māδīyān ē čatrang* raconte, que Vuzurγmihr[1], ministre de Khusrav I, réussit à expliquer le jeu d'échecs envoyé à la cour de Perse par le roi de l'Inde, après quoi le ministre inventa un autre jeu, appelé Nēv-Ardashīr (nard, trictrac), que les sages du roi de l'Inde ne savaient expliquer. M. Herzfeld fait l'observation juste, qu'en effet le jeu de nard ne peut être inventé sous Khusrav I, car dans ce cas il aurait eu le nom de Nēv-Khusrav, mais qu'il doit son nom sans doute au grand Ardashīr, fondateur de la dynastie des Sassanides. Mais l'auteur va trop loin en en tirant la conclusion, que le jeu d'échecs, également, a existé en Perse avant le temps de Khusrav I : le récit qui combine l'invention du nard avec l'introduction du jeu d'échecs est manifestement légendaire et, selon toute probabilité, postérieur à l'époque de Khusrav I.

Enfin, la monographie sur la Sacastène (« Sakastan, Geschichtliche Untersuchungen zu den Ausgrabungen am Kūh ī Khwādja », IV, pp. 1-116) constitue une contribution importante à l'histoire de l'Iran ancien. L'auteur passe en revue l'histoire des Saces depuis la période achéménide, leurs migrations, qui commencent environ en l'an 174 avant notre ère, et se terminent par l'occupation de l'Arachosie et de la Drangiane, appelée dès lors la Sacastène[2]. Le chapitre suivant, qui traite des rapports des Saces avec le royaume des Parthes, nous fournit des détails intéressants sur l'histoire des Arsacides en général et, spécialement, en ce qui concerne les grands feudataires de la maison d'Atropatès et des familles des Gēvpuhrān, des Kāran (Kārēn) et des Sūrēn. Selon M. Herzfeld, Gundofarr (20-65 ap. J.-C.), le fameux roi de la Sacastène, aura appartenu à la maison des Sūrēn.

---

[1] Buzurdjmihr en persan ; voir mon article dans les Acta Orientalia, VIII, p. 81 sqq.

[2] Le Sistan moderne en a conservé le nom.

Ayant rassemblé toutes les traditions éparses, légendaires pour la plupart, sur Gundofarr et son cercle, l'auteur cherche à affermir la thèse exposée en son temps par Marquart, que le héros national de l'épopée persane, Rustam le Sistanien, est Gundofarr, doublé du Sāma Kərəsāspa de la légende avestique, thèse que j'avais caractérisée d'arbitraire[1]. Pour l'identification de Rustam avec Sāma Kərəsāspa, M. Herzfeld n'a pas apporté de nouveaux arguments. J'avoue, d'autre part, que les matériaux qu'il a recueillis pour prouver l'identité de Rustam et de Gundofarr ont rendu probable la supposition que la légende du roi sacastanien, très populaire autrefois, a exercé une certaine influence sur celle de Rustam. Je persiste à croire, cependant, que Rustam et son père Dastān-Zāl (qui n'a pas de pendant dans l'histoire de la Sacastène parthe) sont à l'origine les principaux personnages d'un cycle local du Sistan et du Zaboulistan, antérieur, probablement, à l'époque de Gundofarr.

Les « Archäologische Mitteilungen » de M. Herzfeld sont un livre personnel. C'est là et le fort et le faible de cette œuvre remarquable. L'ouvrage tout récent de M. O. G. von Wesendonk, « Das Weltbild der Iranier » (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Band 1a, Verlag Gustav Kafka, Munich 1933) est une composition d'un autre type. C'est un sommaire bien arrangé et bien documenté des idées religieuses des Iraniens de l'antiquité. L'auteur y présente avec une impartialité louable les opinions divergentes des iranisants sur tous les points contestés — et il y a vraiment peu de points dans l'histoire religieuse de l'Iran ancien qui ne sont pas contestés ! Son interprétation des sources et les conclusions qu'il en tire lui-même témoignent non seulement d'une connaissance intime des milieux spirituels qu'il décrit, mais aussi d'un jugement sobre et d'un bon sens qui inspirent la confiance aux lecteurs, même si l'on ne se range pas partout à l'avis de l'auteur.

---

[1] Les Kayanides, p. 135 sq.

The Arapacana alphabet and the Sakas.

By

Sten Konow, Oslo.

In the Feestbundel uitgegeven door het Koninglijk Bataviaansch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen bij gelegenheid van zijn 150jarig bestaan 1778–1928. Weltevreden 1929. II, pp. 100 ff., Professor Sylvain Lévi has published a highly interesting paper on the compound Brāhmī letter *ysa* and its occurrence in a certain mystic alphabet, found in Buddhist texts, and called *Arapacana*, because it begins with the letters *a*, *ra*, *pa*, *ca*, *na*.

The compound letter *ysa* is regularly used for *z*, i.e. the voiced *s*, in the Middle-Iranian language which is now generally called *Saka*, and it is found, with the same meaning, in some inscriptions and coins connected with the so-called Western Kṣatrapas. It is also met with in "Tokharian," but there it evidently denotes a vowel or semi-vowel + a voiceless *s*.

As stated by Professor Lévi, the oldest datable examples of the use of *ysa* for *z* take us back to the Kṣatrapa Caṣṭana, i.e. to the second quarter of the second century A.D. Caṣṭana was certainly a Saka, but not the earliest Saka ruler in India. Professor Lévi mentions other "Saka" rulers, who had held sway in North-Western India before his time, and draws attention to the fact that the voiced *s* occurs in some of their names, but is there never written *ysa*, other signs such as *ya* and *ja* or the Greek ζ being used instead. He mentions rulers such as Azes, Azilises and Zeionises, whose date, according to him, is ca. 100 B.C., and he draws the conclusion that the orthograph *ysa* must have been introduced between ca. 100 B.C. and ca. A.D. 100.

I am not sure that we have any right to draw such an inference. My doubts are not due to the consideration that Azes, Azilises and Zeionises may have been, and in my opinion were, Parthians and not Sakas. Also the chronological question about their date is of little consequence in this connexion. The point which we have to consider is whether we can make any such use of their records.

They are all written in Kharoṣṭhī, and we know that the akṣara *ysa* has never been found in Kharoṣṭhī, where the voiced *s* is always marked with other letters, not only before Caṣṭana's time, but also in documents which are considerably later. The letter *ysa* is only used in Brāhmī, and Kharoṣṭhī records cannot be utilized for the purpose of settling the question about the time when it was first introduced.

The only thing we know for certain is, therefore, that the akṣara *ysa* was known and used in the country of the Western Kṣatrapas in the days of Caṣṭana, at least as early as 120 A.D., the date of the Andhau inscriptions of the Ysamotikaputra Caṣṭana and his grandson Rudradāman, and that it does not seem to have remained in use there after the time of Rudradāman's son Dāmaysada (ca. A.D. 150–178). It is a priori not unlikely that, in the records of the Western Kṣatrapas, we are faced with an ephemeral attempt at introducing a foreign orthograph in India. In Chinese Turkestan, on the other hand, we have no example of the use of the akṣara *ysa* which can be dated as early as the Caṣṭana records, but it is the regular sign for the voiced *s* in Saka down to at least the eighth century A.D. No certain chronological inference can be drawn from this state of things.

As already mentioned, Professor Lévi has drawn attention to the fact that the akṣara *ysa* forms part of the Arapacana alphabet, and it is conceivable that this fact might be utilized in order to arrive at some results about the date when and the circumstances in which the letter was first introduced.

Professor Lévi has dealt with the Buddhist texts where the alphabet is found, and shown that Chinese translations of them can

be dated between the middle of the third and the end of the eighth century A.D. The originals must, accordingly, be somewhat older, but they do not necessarily carry us further back than to the date when we already know from the Caṣṭana records that the letter *ysa* was known. On the other hand, it is perhaps possible to draw some conclusions about the conditions prevailing in the country where the alphabet was devised.

The formula *arapacana*, consisting of the five first akṣaras of this alphabet, is traditionally connected with Mañjuśrī, and according to Professor Lévi[1] the name as well as the personality of that Bodhisattva point to Serindia. If he is right, it is tempting to draw the inference that the Arapacana alphabet was devised in Chinese Turkestan. And certain details seem to support this inference.

The alphabet consists of the following letters: 1 *a*, 2 *ra*, 3 *pa*, 4 *ca*, 5 *na*, 6 *la*, 7 *da*, 8 *ba*, 9 *ḍa*, 10 *ṣa*, 11 *va*, 12 *ta*, 13 *ya*, 14 *ṣṭa*, 15 *ka*, 16 *sa*, 17 *ma*, 18 *ga*, 19 *tha*, 20 *ja*, 21 *śva*, 22 *dha*, 23 *śa*, 24 *kha*, 25 *kṣa*, 26 *sta*, 27 *jña*, 28 *rtha*, 29 *bha*, 30 *cha*, 31 *sma*, 32 *hva*, 33 *tsa*, 34 *gha*, 35 *ṭha*, 36 *ṇa*, 37 *pha*, 38 *ska*, 39 *ysa*, 40 *śca*, 41 *ṭa*, 42 *ḍha*.

In the texts the meaning of the individual letters of this alphabet is illustrated, in the same way as in the Lipiśālāsaṃdarśanaparivarta of the Lalitavistara, by means of words beginning with those letters. Thus we read in the Paris manuscript of the Prajñāpāramitā Pañcaviṃśatikā:[2] *akāro mukhaṃ sarvadharmāṇām ādyanutpannatvāt; repho mukhaṃ sarvadharmāṇāṃ paramārthanirdeśat; cakāro mukhaṃ sarvadharmāṇāṃ cyavanopapattyanupalabdhitvāt*, &c.

It is evident that the principle is to explain the aksharas by means of Sanskrit words, and Sanskrit must therefore have been the chief sacred language of those who devised the Arapacana alphabet. In the case of *ysa*, however, it would be impossible to find a Sanskrit illustration, because no Sanskrit word begins with a voiced *s*. It

---

[1] JA., X, xix, p. 622.

[2] Bibliothèque Nationale, Sanscrit 68, fol. 108. Professor Lévi has kindly sent me a transcript of this passage.

would be necessary to turn to some other language, where initial *z* did occur, and we must draw the inference that the Arapacana alphabet was originally drawn up in a country where such a language was known and spoken. So far as I can see we can definitely state which word was used to illustrate *ysa*, and to which language it belongs.

In the Pañcaviṃśatikā manuscript *ysa* has been replaced by *ja*, and we read *jakāramukhāḥ sarvadharmāḥ jarānupalabdhitvāt.* The letter *ja* has, however, already been given as No. 20, with the illustration *jātyanupalabdhitaḥ*, and we can confidently restore the original text as *ysakāramukhāḥ sarvadharmāḥ ysarānupalabdhitvāt.*

The word used to illustrate the akṣara *ysa* must accordingly have been *ysara*, and it is a priori likely that this *ysara* meant the same thing as Sanskrit *jarā*, age, decrepitude, the more so as the Chinese versions speak of the letter *ysa* as a gateway leading to the insight that all dharmas are impermanent, aged, and decrepit. Now *ysara* is the Saka word corresponding to Sanskrit *jarā*, and it seems necessary to infer that Saka was spoken in the country where the Arapacana alphabet had its origin. We know that such was the case, at least in later times, in the Khotan country, where Saka became the language of Buddhist literature and of administration. But we do not know whether that form of speech was already used there in the first centuries of our era, though there is no valid reason for doubting it.

It is accordingly possible, but not certain, that the Arapacana was devised by Buddhists in Khotan, who knew Sanskrit as the sacred language of Buddhism, and who were acquainted with Saka, perhaps as the popular language of the country. And it seems to be certain that the Arapacana alphabet was known in the Khotan realm at a comparatively early period.

In Mr. Huntington's Pulse of Asia[1] is reproduced the reverse of a folio containing the following stanzas:

---

[1] London 1910, Plate facing p. 206. Mr. Huntington has kindly let me know that the folio was, many years ago, lent to a European scholar, whose name he

ggakārä ššāma hārāṇu ggaṃbhīru dātu näjsaṣḍe,
jakārä ššāma hārāṇu ysaroñina parštä mara,
ššakārāṇa naukya hārāṇu kvī tsāṣṭatātä haṃbīḍä,
khaggārāṇa naukya kho ātāši ku härṣṭāyä ni jīyä, . . .
ttakārä väršä hārāṇu bišśo rraṣṭatetu nijsaṣḍe,
kṣakārä väršä hārāṇu jiṅgo dharmāṇu nijsaṣḍe,
akārä vajrrä pätānu hāra aviṣkälsta svabhāvu,

"the letter *ga*, the mouth of things, explains the deep law; the letter *ja*, the mouth of things,—from old age one is released here; through the letter *śa* a perception of things, when quietism constitutes it; through the letter *kha* a perception like space, where their objectivity disappears; the letter *ta*, the vigour of things, explains the whole truth; the letter *kṣa*, the vigour of things, explains the suppression of the dharmas; the letter *a*, the thunderbolt of vigours,—the things are by nature uncreated."

It is evident that this text is based on a recast Arapacana text. In the first place *ššāma hārāṇu* is a literal translation of the *mukhaṃ dharmāṇām* of the Pañcaviṃśatikā. Then the letters are, broadly, arranged in the same way as in the Arapacana: *ga* (No. 18), *ja* (No. 20), *śa* (No. 23), *kha* (No. 24), *ta* (No. 12), *kṣa* (No. 25), and *a* (No. 1). *Ta* has been inserted between *kha* and *kṣa* because it is characterized as *väršä* just as *kṣa*, and *a* apparently follows after the letters characterized as *väršä*, because it is called a *vajra* of all *pätas*, *pätä* being practically the same thing as *väršä*. Finally, the illustrating Saka words are, with one exception, translations of the Sanskrit words used as illustrations of the Arapacana letters in the Pañcaviṃśatikā: *tsāṣṭatātä* of *śamatha*, *ātāši* of *kha*, *rraṣṭatātä* of *tathatā*, *jiṅga* of *kṣaya* and *aviṣkälsta* of *anutpanna*. The exception mentioned above is *ysaroñi*, which is used to explain the letter *ja*, where the Pañcaviṃśatikā has *jāti*. But then the Pañcaviṃśatikā has, as we have seen, replaced *ysa* by *ja* and illustrated it by means of *jarā*.

has forgotten. I cannot therefore reproduce the obverse. The reverse has already been printed in my Saka Studies, Oslo 1932, p. 112.

And our Saka text shows, in using the corresponding Saka word *ysaroñi* = *ysara*, that such was also the case in its Sanskrit original.

It seems necessary to draw the inference that the Saka text, which is evidently translated from Sanskrit, presupposes the existence of the Arapacana alphabet in the Khotan country, with a secondary change of *ysa* to *ja*, which again necessitates the assumption that the alphabet had been known there for so long a period that its original form and explanation was no longer clearly realized. Now the manuscript is written in the older form of Saka, and seems to take us back at least to the fifth century. We should accordingly be justified in assuming that the Arapacana alphabet was known in Khotan at an early date.

There are, consequently, certain features which point to the conclusion that the Arapacana alphabet was drawn up in Khotan at a time when Sanskrit was still the usual sacred language of Buddhism, but when some of the important Buddhist terms had also been translated into Saka.

And here we seem to have an indication of the reason which induced the compilers of the alphabet to introduce the sign *ysa*. There is an evident attempt to introduce into the explanation of the alphabet a great number of important Buddhist terms, and among them *jarā* could not well be missing. But *ja* had already been explained by means of another important term, viz. *jāti*, and therefore *jarā* was replaced by the corresponding Saka word *ysara*, with the consequence that the akṣara *ysa* had to be added to the alphabet. Such could not, however, well have been the case unless Saka were the spoken language in the country, and unless it had, to some extent, been reduced to writing.

The akṣara following after *ysa* in the Arapacana alphabet is *śca*, for which the Pañcaviṃśatikā substitutes *ca*, with the explanation *caraṇānupalabdhitaḥ*. Since *ca* has already figured as No. 4, with the explanation *cyavanopapattyanupalabdhitvāt*, we here have a second instance of confusion.

Now we read in the Vajracchedikā para. 26:

dharmato buddhā draṣṭavyā dharmakāyā hi nāyakāḥ
dharmatā cāpy avijñeyā na sā śakyā vijānitum,

"the Buddhas must be regarded as the cosmical order, their body is the Cosmos. The essence of the Cosmos is incognizable, it is impossible to know what it is conceptually." [1]

In the Saka version [2] this stanza is rendered as follows:

dharmahejsa balysa dyāña dātīne ttarandara ttātānu
duṣ̮a-busta dharmaha rraṣṭa nai ye karä tcāraṇä buśte,

"the Buddhas should be intuited with dharmatā, their bodies consist of the Law; true dharmatā is difficult to understand, there is not, indeed, any *tcāraṇa* for understanding it."

In this stanza the terms *draṣṭavya* — *dyāña* and *(a)vijñeya* — *(duṣ̮a)busta* are evidently contrasted with each other. The Buddhas can only be known through intuition, through direct perception (*pratyakṣa*), and not through constructive thought (*kalpanā*). The Saka term *tcāraṇa* seems to translate *kalpanā*, as a source of knowledge (*pramāṇa*) different from *pratyakṣa*. *Kalpanā* is an important term, which would seem to be in its proper place in the explanation of the Arapacana letters. It could not, however, be inserted under *ka*, which the Pañcaviṃśatikā shows had already been explained, *kārakānupalabdhitvāt*. It is then conceivable that the same device was resorted to as in the case of *jarā*: the corresponding Saka word, *tcāraṇa*, was inserted, and a new sign had to be added.

If this explanation is right, *śca* must either be an older form or a corruption of Saka *tca*, and we should again have an indication to the effect that the Arapacana alphabet was devised in a country where Saka was known. And a priori it seems most likely to think of Khotan, though we are not in a position to prove that such is the case.

---

[1] See Stcherbatsky's translation, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, p. 45.
[2] Fol. 38 b 3—4 of my edition, with restoration of older forms.

If we assume that the Arapacana alphabet was drawn up and the orthograph *ysa* was invented in Khotan, we must ask ourselves how the akṣara *ysa* could have found its way to the country ruled by the Western Kṣatrapas in the days of Caṣṭana. The Western Kṣatrapas were certainly Sakas and in some way connected with the Kuṣāṇa emperors, who seem to have exercised a certain influence in Chinese Turkestan. But it may be asked whether Caṣṭana, during whose reign we for the first time find the akṣara *ysa* in India, had any special connexion with Central Asia. And it is not excluded that such was actually the case.

He plays a considerable rôle in some Avadānas which have been partly preserved in Uigur.[1] They are stated to have been translated by Śīlasena from the Vaibhāṣika Saṃghadāsa's Toχrï version of a work written in the Ugu-Küšän language. According to Tāranātha (pp. 103 f., 127, 135), Saṃghadāsa was a southerner and a pupil of Vasubandhu. At the invitation of the Turuṣka king Mahāsammata he came to Kashmir, where he firmly established the teaching of the Mahāyāna. As remarked by Müller, he would have been able to learn Toχrï in Kashmir, because king Mahāsammata had incorporated Tokharistan in his kingdom.

We can accordingly draw the inference that the collection of Avadānas to which the Caṣṭana tales belong, was translated into Toχrï at an early date, perhaps about the beginning of the sixth century, if Saṃghadāsa's guru Vasubandha belongs to the fifth. The original was consequently older.

It was, as we have seen, written in the Ugu Küšän language, but we do not know what this term connotes. We are told that it is possible to read *oku* or even *nugu* instead of *ugu*, and Miss von Gabain reminds us of the fact that another Uigur colophon speaks of *tört küšän*, wherefore one might think of explaining *ugu* as a translation of *tört*, four. But in reality we do not know anything about the meaning of the word.

---

[1] Cf. F. W. K. Müller, Uigurica IV. Hrsg. von A. von Gabain. SBAW, 1931, pp. 675 ff.

In an earlier paper,[1] Müller proposed to identify *küšän* with the well-known *kuṣāṇa*, and since we know that the Kuṣāṇa ruler Kaniṣka and his successors used the Saka language in their coin legends, we might identify the Ugu Küšän tongue with that form of speech, of which we know that it was used as the language of administration and literature in the Khotan empire at the time when the Uigur manuscripts here under consideration were written.

If *küšän* is the same word as *kuṣāṇa*, the addition *ugu* must qualify it and *Ugu Küšän* denote a certain kind or branch of the Kuṣāṇas. It is difficult to avoid associating the term with the *ogu Kuṣanaṣena* mentioned in some Kharoṣṭhī documents from Niya in Chinese Turkestan. It is, however, clear that there Kuṣanaṣena is the name, and *ogu* the title of a person, who is mentioned in several records and also bears other titles, such as *guśura* and *kāla*. The collocation of the words *ogu* and *Kuṣana(ṣena)* is therefore not parallel to the group *Ugu Küšän*, for *ogu* is a fairly common title borne by several persons. But it is perhaps allowed to explain *Ugu Küšän* as signifying those Kuṣāṇas who used the title *ogu* and to compare the designation *Ārśi-käntu* of the language which the Uigurs called Toχrï, *ārśi* being evidently a designation of the rulers.

The origin and etymological meaning of the title *ogu* is not known. On the other hand, the only locality where it can be shown to have been used is Central Asia, and more especially the kingdom whose capital appears in the Kharoṣṭhī documents as Kroraina and corresponds to the Shan-shan of Chinese Annals.

In the second and third centuries A.D. the official language of that realm was an Indian dialect, but there cannot be any doubt that the indigenous tongue was different, either some form of Tibetan as maintained by Professor Thomas,[2] or, perhaps side by side with it, an old form of Saka.

There are some details in the Uigur text which may perhaps support the latter alternative. It is, as we have seen, said to be

---

[1] Toχrï and Kuišan (Küšän), SBAW, 1918, p. 581.

[2] Asia Major, ii, 1925, pp. 251 ff., Festgabe Jacobi, pp. 46 ff.

derived from an Ugu-Küšän original through a Toχrï version. In such circumstances we might expect to find several Toχrï, and perhaps some Ugu-Küšän features in borrowed words.

To the former class belong the many Indian loanwords where a voiced sound has become voiceless, e.g. *bintipal* = *bhindipāla*; *čadik* = *jātaka*; *awtanamal* = *avadānamālā*; *kalaśotari* = *kalaśodara*, &c.

The many cases where the voicing remains may be due to an Indian original. That may also be the case with the voicing of voiceless intervocalic stops, e.g. in *čadik* = *jātaka*, if we think of a Prakrit source, but it also reminds us of the state of things in Saka. And there are some other features which point in the same direction.

To these may be reckoned the frequent use of voiced *s*-sounds, instead of intervocalic *s*-sounds or palatals; thus *Śilazin* = *Śīlasena*; *drzul* = *triśūla*; *waibaziki* = *vibhāṣika*; *ạ̈ržawrt* = *rājāvarta*; *wčïr*, *wžïr*, *wzïr* = *vajra*, cf. Saka *āysana*, i.e. *āzana* = *āsana*; *vaśära*, i.e. *vaźära* = *vajra*, &c. The word *drzul*, for which we also find *trzul*, also reminds us of Saka in another respect, because the Saka word for "three" is *drrai*. Of interest is also the word *ạ̈zrua*, Brahmā, cf. Avestan *zrvan*, but also the Saka genitive *ṣaunä*, i.e. *ẓaunä*, from *zraunä*.

It is here possible to think of other Iranian languages. But it is more difficult to avoid thinking of Saka when we are faced with characteristic Saka features such as the substitution of *i* for Sanskrit *e* and the frequent nominatives of *a*-bases in *i*; thus *divdar* = *devadāru*; *kisari* = *kesarin*; *Čštani* = *Caṣṭanaḥ*; *Kawśiki* = *Kauśikaḥ*, &c.

Such details, added to the name of the language, raise a certain presumption in favour of thinking of Saka as the language from which the work in question was translated into Toχrï, and of locating it in Central Asia.

It is not, however, necessary, or even probable, to think of the Shan-shan kingdom as the proper home of the language. We know that Saka was used in administration and literature in the

Khotan realm, and if Kaniṣka, in whose coin legends the language is used, came to India from Central Asia, his home was probably Khotan.

If the Ugu-Küšän language was the Saka of Khotan, we should further be able to point to another similar collection of tales which had spread from Khotan.

Müller[1] draws attention to the Chinese account about the origin of the Hien-yü-king, the Tibetan Dzang-lun. On the occasion of a Pañcavarṣa gathering in Khotan some Chinese monks listened to learned teachers who explained the Sūtras and illustrated the Vinaya. The Chinese monks vied with each other in learning the foreign language, explained the whole in Chinese words, and translated what they had heard and made a book of it. Thus the Hien-yü-king came into existence.

We here learn about recitations of Buddhist tales in Khotan, and Müller is probably right in thinking that the Uigur collection mentioning Caṣṭana may have had a similar origin. The work must then be somewhat later than Caṣṭana, but the analogy of Kumāralāta's Kalpanāmaṇḍitikā, where Kaniṣka is a central figure, shows that the interval need not have been very long.

It would, on the other hand, be necessary to conclude that Caṣṭana's name was well-known in Central Asia, and probably also that there were some special relations between the Western Kṣatrapas and Central Asia in his days.

It is a well-known fact that the Kṣatrapas had been defeated by the Andhra ruler Gautamīputra during the reign of Caṣṭana's predecessor. It is conceivable that they sought the assistance of their Kuṣāṇa overlords in order to retrieve their scattered fortunes, and that Caṣṭana played a conspicuous part in securing it. The result was a great Saka revival, not only in the country ruled by the Western Kṣatrapas, but also in the north, where Kaniṣka now appears on the stage. The natural consequence would be closer

[1] SBAW, 1931, pp. 676 f.

relations between the Western Kṣatrapas and their kinsmen in Bactria and Eastern Turkestan, and in such circumstances we would understand the introduction of Saka forms in Saka orthography, such as *Ysamotika*, whom I still agree with Professor Lévi in identifying with Bhūmaka. But it would be necessary to assume that the Saka language had, in Caṣṭana's days, already begun to be reduced to writing outside of India, presumably in the Khotan empire.

Such indications seem to support Professor Lévi's view that the Arapacana alphabet may have been devised in Eastern Turkestan, and, in that case, it is a plausible inference that also the akṣara *ysa* was invented there.

Zwei chronographische Probleme.

Erläutert von

R. Fruin, Haag.

I. Ammeres Aithiops, der erste König der 26. Dynastie des Manetho nach der Redaktion des Eusebios.[1]

Es ist allgemein bekannt, daß die ägyptischen Könige als ihr erstes Königsjahr dasjenige rechneten, in welchem sie die Regierung angetreten oder genauer in welchem sie den königlichen Titel angenommen hatten, während als ihr letztes Regierungsjahr das Jahr ihres Todes galt. Man meine aber dennoch nicht, daß man die Dauer einer Dynastie berechnen könne, wenn man die Regierungsjahre der verschiedenen Könige der Dynastie zusammenzieht und eine leise Korrektur anbringt in betreff derjenigen Jahre, welche zur selben Zeit Sterbejahr des einen und erstes Königsjahr des folgenden Monarchen waren. Mehrmals doch gab es in Ägypten mehrere Könige zur selben Zeit, sei es daß der regierende König seinen Sohn oder sonstigen nächsten Verwandten zum Mitregenten erhob, sei es daß mehrere Prätendenten einander die ägyptische Doppelkrone streitig machten. Alle diese Könige nun zählten ihre Regierungsjahre selbständig, ohne sich um die der anderen Könige zu kümmern. Zählt man also die Summe der Königsjahre der verschiedenen Regenten zusammen, dann bekommt man eine weit höhere Zahl, als wenn man die ganze Dauer der Dynastie berechnet.

Die folgerichtige Konsequenz, welche man aus dem oben Gesagten zu ziehen hat, ist diese, daß die von den Komputisten einem Könige zugerechnete Regierungszeit nicht die Zeit andeutet, während

[1] Vortrag, gehalten zu Leiden den 21. April 1922 in der vorderasiatisch-ägyptischen Sektion des Kongresses der ‚Oostersch genootschap in Nederland'.

welcher er König war, sondern den Abschnitt, verflossen zwischen seinem ersten Königsjahre und dem ersten Regierungsjahre seines Nachfolgers; das war notwendig, wenn man die Zeit der einzelnen Regierungen mit der Regierungszeit der ganzen Dynastie vereinbaren wollte. So sagt Porphyrios (Eusebios ed. Schöne I, S. 161/2), daß Ptolemaios Sohn des Lagos vierzig Jahre regierte. Bouché-Leclerq (Compte rendu des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres 1908, S. 142) hat sogar eine zu Elephantine gefundene Urkunde auf Papyrus erwähnt, welche das 41. Jahr des Königs, also sein Todesjahr nennt. Noch bei seinem Leben ernannte er seinen Sohn Philadelphos zu seinem Mitkönig, und er lebte seitdem noch zwei Jahre. *Οὐκέτι*, sagt darum Porphyrios, *οὐκέτι δὴ τεσσαράκοντα (ἔτη), τριάκοντα δὲ καὶ ὄκτω τὰ τοῦ πρώτου Πτολεμαίου, ὃν Σωτῆρα ἐπικάλουν, λογίζονται.* Hätte Porphyrios die Jahre der gemeinsamen Regierung des ersten und des zweiten Ptolemaios dem ersten zugeschrieben, dann würde er nicht, wie richtig, das Jahr 285/4 als das erste, 284/3 als das zweite usw. des Ptolemaios Philadelphos angegeben, sondern das Jahr 283/2, das in Wirklichkeit das dritte war, als sein erstes gezählt haben und so immer zwei Jahre zurückgeblieben sein.

Aber wie rechneten nun die Komputisten, wenn zwei Dynastien einander unter mehreren Regierungen bestritten und sie dennoch die Namen der Könige beider Dynastien in ihrem Kanon einen Platz geben wollten? Wenn es erlaubt ist, hier einer Mutmaßung Raum zu geben, dann scheint es angemessen, daß man in diesem Falle nicht anders gehandelt hat als Porphyrios beim Übergang der Regierung von Ptolemaios Soter auf Philadelphos, das heißt: daß man jedem Könige die Jahre zugemessen hat, welche zwischen seiner Thronbesteigung und der seines Gegenkönigs verflossen waren. Und so ist es wenigstens durch Manetho bei seiner 25. Dynastie gemacht. Als letzter König dieser Dynastie wird von ihm Tarkos, der Terhaka der Bibel, genannt, und er gibt ihm, laut Afrikanus, 18 Regierungsjahre. Eine Apisstele benachrichtet uns aber, daß ein Apisstier, der im 26. Jahre des Tarkos geboren war und im 20. des Psammetichos

starb, 21 Jahre alt wurde (Unger, Chronologie des Manetho, S. 253, 254). Der Apisstier war also im Jahre vor dem ersten Königsjahre Psammetichs, geboren. Tarkos regierte also wenigstens bis in das 26. Jahr, und ein Jahr später kam Psammetichos zur Regierung. Nun wird als Vorgänger Psammetichs im manethonischen Kanon Nechao genannt, der acht Jahre in Sais regierte, während Tarkos der Oberkönig Ägyptens war. Manetho hat die Regierungszeit des Tarkos — 18 Jahre — also berechnet von dessen erstem Regierungsjahre bis zum ersten seines Widersachers Nechao. Tarkos und Nechao waren also beide Vorgänger Psammetichs. Damit ist in Übereinstimmung, daß in der obengenannten Apisstele Tarkos als König von Oberägypten genannt wird; Nechao war also oder galt wenigstens den späteren Komputisten als König von Unterägypten, und erst Psammetichos war König der beiden Ägypten.

Aber in seinem Kanon nimmt Manetho — ich folge noch stets der Redaktion des Afrikanus — zwischen den Regierungen des Tarkos und des Nechao noch die der Könige Stephinates und Nechepsos mit zusammen 13 Jahren an, so daß Tarkos nicht 26, sondern 39 Jahre vor Psammetich zur Regierung gelangt sein würde, was, wie gesagt, zu den Monumenten nicht stimmt. Die Erklärung der Sache ist ganz einfach. Die Dynastien 25 und 26 (bis auf Psammetich) haben gleichzeitig regiert und in der Vorlage des Manetho oder bei Manetho selbst waren deshalb die Namen der Könige dieser Dynastien nebeneinander geschrieben, und zwar folgendermaßen:

25. Dynastie	Jahre	26. Dynastie	
Sabakon	8		724/3
	7	Stephinates	716/5
Sebichos	14		709/8
	6	Nechepsos	695/4
Tarkos	18		689/8
	8	Nechao	671/0
	54	Psammetichos	663/2

Wenn man also das erste Regierungsjahr Psammetichs auf 663/2 annimmt, dann findet man als das erste Jahr des Sabakon 724/3,

als das erste seines Sohnes Sebichos 709/8. Sabaken regierte also wenigstens 15 und Sebichos 20 Jahre. Aus der saïtischen Dynastie fing Stephinates 716/5 zu regieren an, Nechepsos im Jahre 695/4 und Nechao im Jahre 671/0. Stephinates regierte also wenigstens 21, Nechepsos 24 Jahre.

Selbstverständlich hat Manetho, oder wer sonst der Verfasser des Kanons gewesen sein mag, irgendwie ausgedrückt, daß die erste Regierungszeit der 26. Dynastie mit der der 25. zusammenfiel. Aber in den beiden Redaktionen des Afrikanus und des Eusebios findet sich nichts derartiges. Dagegen kommt bei Eusebios vor Stephinates noch als erster König der saïtischen Dynastie Ammeres Aithiops vor, der zwölf Jahre regiert haben soll. Afrikanus erwähnt seiner nicht und auf den Monumenten hat man seinen Namen nicht wiederfinden können. Es wäre doch auch allzu sonderbar, die saïtische Dynastie, welche mit der äthiopischen gleichzeitig war, mit einem äthiopischen Könige anfangen zu lassen. Keiner der gemachten Versuche, ihn mit der Schwiegermutter des Königs Psammetichos, von der man nicht einmal weiß, ob sie wirklich regiert hat, oder mit dem Nachfolger des Tarkos in Äthiopien, der doch unmöglich ein Zeitgenosse des Sabakon gewesen sein kann, oder sogar mit Pianchi Meziamen, der noch vor Bokchoris gesetzt wird, zu identifizieren, ist gelungen. Ammeres Aithiops bleibt eine unwirkliche Figur.

So ist man geneigt, den Namen als verkehrt gelesen zu betrachten, und das scheint auch wirklich der Fall zu sein. Georgios Synkellos hat, wie bekannt, eine Königsliste aufbewahrt, welche dem sogenannten Sothisbuche entnommen ist. Diese Liste des Sothisbuches ist mit Hilfe der manethonischen Liste des Eusebios zusammengestoppelt: die 24., 25. und 26. Dynastien sind geradewegs aus dem Eusebios nachgeschrieben worden. Da wird nun statt des Ammeres Amaes erwähnt (Georgios Synkellos, ed. Bonn I, S. 360). Der Verfasser des Sothisbuches — Panodoros oder ein anderer — hat also in seiner Handschrift des Eusebios Amaes Aithiops gelesen, und diese Lesung scheint mir entschieden vor der bekannteren Ammeres den Vorzug zu verdienen. Denn wer sollte aus dem der

hellenischen Mundart geläufigen Ammeres das sonderbare Amaes gebildet haben? Während es andererseits nur folgerichtig ist, daß man das schwerlich auszusprechende Amaes in Ammeres geändert und so den Namen den Griechen mundgerecht gemacht hat.

Ich komme also zur folgenden Konklusion. Da, wo wir eine Mitteilung über die Gleichzeitigkeit der saïtischen mit der äthiopischen Dynastie erwarten würden, finden wir die Worte Ἀμαῆς Αἰθίωψ. Ist es dann eine zu kühne Konjektur, statt des überlieferten Ἀμαῆς Αἰθίωψ zu lesen: ἅμα ᾗ Αἰθίοπες, so daß die Überschrift der saïtischen Dynastie also lautete: Ἕκτη καὶ εἰκοστὴ δυναστεία Σαιτῶν βασιλέων θ', ἅμα ᾗ Αἰθίοπες ἔτη .....; das heißt: zugleich mit welcher, nämlich mit der saïtischen Dynastie, auch Äthiopier regiert haben? Mir scheint diese Korrektur ganz einleuchtend.

Selbstverständlich hat Manetho nicht gesagt, daß die äthiopische Dynastie zwölf Jahre — das ist die Zahl der Regierungsjahre, welche Eusebios dem Ammeres gibt — mit der saïtischen zusammen regiert hat. Mit der kleinstdenkbaren Korrektur lese ich statt ιβ' (zwölf) νβ' (zweiundfünfzig). Das erste dieser 52 Jahre ist das erste Jahr des Stephinates, das mit dem neunten des Sabakon zusammenfällt: 716/5. Das 52. Jahr ist also 665/4, das 25. des Tarkos. Das Jahr 664/3, das 26. des Tarkos, war also dessen Todesjahr und wurde deshalb vom Komputisten folgerecht nicht ihm, sondern seinem Nachfolger zugeschrieben. Dieser Nachfolger hat vielleicht noch einige Jahre neben Nechao und dessen Sohn Psammetichos in Oberägypten regiert; seine Regierung galt aber später nicht als legitim. Manetho hat ihn einfach übergangen und darum seine Regierung nicht zu den Jahren, als die beiden Dynastien zur selben Zeit regiert haben, gerechnet.

II. Die auf den Münzen der römischen Statthalter Bithyniens Carbo und Pansa vorkommende Ära.[1]

Eines der interessantesten Probleme der klassischen Numismatik bieten die Münzen, welche in verschiedenen bithynischen Städten

[1] Vortrag, gehalten zu Leiden den 5. Januar 1921 in der hellenistisch-byzantinischen Sektion des Kongresses der ‚Oostersch genootschap in Nederland'.

während der Statthalterschaften des C. Papirius Carbo und des C. Vibius Pansa geprägt worden sind. Auf diesen Münzen wird nämlich eine sonst unbekannte Ära benutzt, und es ist bisher noch immer nicht entschieden worden, mit welchem Zeitpunkt diese Ära ihren Anfang nimmt, und noch viel weniger, welches Ereignis den Anstoß dazu gegeben hat. Nicht nur von Mommsen, in seinem Aufsatz: Der Denarschatz von Ossolaro, mit einer Nachschrift: Die bithynischen Ären (Zeitschrift für Numismatik XI, S. 152—162) und von Reinach in seinem Trois royaumes de l'Asie mineure (S. 143—149), sondern auch von Hölzl in seiner Doktordissertation: Fasti praetorii ab a. u. 687 usque ad a. u. 710 (S. 77—81) ist das Problem behandelt worden. Die letzte Arbeit hat aber, wenigstens was diesen Punkt betrifft, nur wenig die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Für die rein numismatischen Fragen hat natürlich Reinach die meiste Autorität; auf seine Gewähr nehme ich also an, daß nur Münzen des Carbo mit den Jahreszahlen 222 und 224 und des Pansa mit der Jahreszahl 236 bekannt sind; die Münzen des Letztgenannten mit den Ziffern 235 und 237 erklärt Reinach für verlesen.

Ehemals hat man diese Ära mit derjenigen identifiziert, welche man die Achämenidenära zu nennen pflegt, deren Epoche der Herbst des Jahres 297 v. Chr. ist und welche sich seit dem 150. Jahre (148/7) auf den Münzen der Könige Bithyniens, seit dem 202. (96/5) auf denen der pontischen Könige findet, und welche sich vom Jahre 281 (17/6 v. Chr.) bis zum Jahre 631 (334/5 n. Chr.) auf denen der bosporanischen Könige behauptet. Diese Anschauung führt zur ungereimten Folgerung, daß die Münzen des Carbo mit der Jahreszahl 222 in 76/5, also bevor das Reich des Nikomedes in 74 dem römischen Volke zugefallen war, geprägt worden sind, und daß C. Vibius Pansa schon im Jahre 62/1 Münzen mit dem Bildnis Cäsars, der damals erst zur Prätur gelangt war, prägen ließ. Es bleibt also nichts übrig, als die Selbständigkeit der auf den Münzen des Carbo und des Pansa vorkommenden Ära anzunehmen und nachzuforschen, in welchen Jahren jeder der beiden Statthalter mit der Verwaltung der Provinz Bithynien oder, wie sie nach 61 hieß, Bithynia-Pontus betraut gewesen ist.

Daß C. Papirius Carbo Statthalter Bithyniens gewesen ist, erhellt nicht nur aus seinen Münzen, sondern auch aus Cassius Dio (36–23), der erzählt, daß der Carbo den Cotta, der Bithynien pro praetore verwaltet hatte, der Erpressung anklagte, daß er aber später selbst vom Sohne des Cotta desselben Deliktes angeklagt und verurteilt wurde. Die Anklage gegen L. Aurelius Cotta, Prätor 70, fand nach Dio im Jahre 67 statt. Im selben Jahre wurde die Provinz Bithynia-Pontus dem damaligen Konsul M'. Acilius Globrio übertragen, der jedoch infolge der lex Manilia im Anfang des Jahres 66 abberufen wurde, als diese Provinz mit anderen dem Pompeius empfohlen wurde. Erst nach der Heimkehr des Pompeius (62) kann also Carbo sie verwaltet haben. Das ist aber auch das einzige, das die Zeit der Statthalterschaft desselben näher bestimmen kann.

Die Statthalterschaft des Pansa ist nur aus seinen Münzen bekannt. Er war im Jahre 51 tribunus plebis gewesen (Cicero, Ad Fam. VIII-8-6, 7 und 8); er kann also frühestens im Jahre 50 sich um die Prätur beworben haben und also im Jahre 49 Prätor gewesen sein. Aber — und hier stimme ich Hölzl gegen Reinach bei — die Namen der acht Prätoren des Jahres 49 sind sämtlich bekannt, und Pansa ist nicht darunter; er kann also frühestens in 48 die Prätur bekleidet haben. Tatsächlich war er im November des Jahres, gleichwie der praetor urbanus C. Trebonius (De bello civili III-20) in Rom anwesend (Cicero, Ad Att. XI-6-3). Auch Mommsen nimmt auf Grund der letzten Stelle an, daß Pansa im Jahre 48 Prätor war. Im Jahre 47 befand er sich dagegen in Asien (Ad Att. XI-4-3). Im Laufe des Jahres 46 kehrte er nach Rom zurück (Ad Fam. VI-12-2), wo er wenigstens im November anwesend war (Pro Ligario I-1, 3-7). Sein weiterer Lebenslauf ist bekannt und wird von Mommsen folgendermaßen geschildert: ‚seit dem Sommer 709 (d. h. 45) führte er die Statthalterschaft des cisalpinischen Gallien und ging von dort kurz nach Cäsars Ermordung nach Italien zurück, wo er bereits am 10. April 710 (= 44) sich befand. Dann übernahm er am 1. Januar 711 (= 43) das von Cäsar ihm zugeteilte Consulat und fiel im April desselben Jahres in einem der zum Entsatz von Mutina gelieferten

Treffen.‘ Seine Verwaltung Bithyniens kann also nur in 47 und einen Teil des Jahres 46 fallen.

Über die damalige Anordnung der bithynischen Jahre sind keine unmittelbaren Nachrichten vorhanden, es ist jedoch nicht zweifelhaft, daß es ein gebundenes Mondjahr war, das annähernd mit dem Herbst anfing. Später, als das bithynische Jahr, vom julianischen beeinflußt, zu einem Sonnenjahre umgebildet worden war, fing es am 23. September an (Ginzel, Handbuch der Chronologie III, S. 22). Es ist also klar, daß Pansa während zwei bithynischer Jahre in seiner Provinz verweilt haben kann, nämlich während des Jahres, das mit dem Herbst 48 anfing und mit dem das Jahr 47 endete, und während desjenigen, das mit dem Herbst 47 anfing und mit dem das Jahr 46 endete. Daß er auch noch im Anfang des folgenden Jahres kurze Zeit in der Provinz verweilte, ist zwar möglich, aber in dieser kurzen Zeit sind gewiß die ziemlich zahlreichen Münzen mit der Jahreszahl 236 nicht geprägt worden. Jenes Jahr muß also übereinstimmen entweder mit 48/7 oder mit 47/6. Eine nähere Anweisung ist den vorhandenen Quellen nicht zu entnehmen. Daß Hölzl, Mommsen und Reinach dennoch meinen, daß das tunlich ist, findet seinen Grund in dem Umstande, daß sie von ungenauen Voraussetzungen ausgehen. Hölzl nimmt an, daß es auch Münzen des Pansa mit den Zahlen 235 und 237 gibt, und folgert daraus, daß 235 mit dem Jahre 48/7, 236 mit 47/6 und 237 mit 46/5, in welchem Jahre Pansa noch einige Wochen in Bithynien verweilt haben wird, übereinstimmt. Mommsen verwirft zwar die Münzen mit der Zahl 237, aber er hält an denen mit der Zahl 235 fest und setzt also das letzterwähnte Jahr dem Jahre 48/7 und 236 47/6 gleich. Reinach hingegen schließt, weil die Anwesenheit Pansas in Rom im November 47 feststeht, jenes Jahr ganz aus seiner Berechnung aus, und da er überdies meint, daß Pansa schon 49 Prätor war, nimmt er an, daß er nach der Schlacht bei Pharsalus (9. August 48) von Cäsar nach Bithynien gesandt wurde und dort ein Jahr verblieb. Er folgert also, daß das Jahr 236 dem Jahre 48/7 gleichzusetzen ist. Es gibt jedoch keine anderen Münzen des Pansa als die, welche die Jahreszahl 236 auf-

zeigen, und Pansa, der im Jahre 48 die Prätur bekleidete, kann erst im Jahre 47 nach Asien abgegangen sein und braucht, weil er im November 46 in Rom war, nicht das ganze Jahr in der Stadt verweilt zu haben. Es bleibt also dabei: die auf den bithynischen Münzen vorkommende Ära fängt mit dem Herbst des Jahres 283 oder 282 an, und die Münzen mit den Ziffern 222, 224 und 236 sind entweder 62/1, 60/59 und 48/7 oder 61/0, 59/8 und 47/6 geprägt worden.

Es fragt sich also: Welches ist das Ereignis, das zum Entstehen dieser Ära Anlaß gegeben hat? Es ist bekannt, daß die ältesten Aren dadurch entstanden sind, daß man die Regierungsjahre eines Königs auch nach seinem Tode fortgezählt hat. So ist die seleukidische Ära entstanden durch das Fortzählen der Jahre des Seleukos Nikator als König Babyloniens und die sogenannte aera martyrum durch das Fortzählen der ägyptischen Königsjahre des Kaisers Diokletian. Man hat also auch unsere Ära betrachtet als entstanden durch das Fortzählen der Regierungsjahre des ersten bithynischen Königs Zipoites. Das ist dann auch die Meinung Hölzls. Aber Reinach behauptet, daß die Königserhebung des Zipoites schon früher fällt und daß die sogenannte Ära der Achämeniden, welche mit dem Jahre 297 anfängt, aus den Regierungsjahren des Zipoites entstanden ist. Er nimmt darum an, daß die Ära des Jahres 283 oder 282 eine städtische, und zwar die der Stadt Nikaia, ist. Dagegen ist aber anzuführen, daß diese Zählung sich auch auf Münzen, welche zu Pausa, Nikomedia, Bithynium und Apamea geprägt worden sind, findet. Mehr als Mutmaßungen sind dann auch die Behauptungen Hölzls und Reinachs nicht, und darum wage ich es auch meinerseits, eine Mutmaßung auszusprechen. Um sie annehmbar zu machen, werde ich mir einen Seitenweg einzubiegen erlauben.

Das, was wir von der Chronologie der Dynastie der Könige Pergamons wissen, ist fast ausschließlich dem Strabo (XIII-623, 624) entnommen. Dieser gibt die Regierungszeit der verschiedenen Herrscher folgendermaßen an: Philetairos 20 Jahre, Eumenes I. 22 Jahre, Attalos I. 43 Jahre, Eumenes II. 49 Jahre, Attalos II. 21 Jahre, Attalos III. 5 Jahre, im ganzen also 160 Jahre. Georgios Synkellos

(ed. Bonn, S. 578) sagt, daß das pergamenische Reich unter sieben Fürsten 154 Jahre Bestand gehabt hat. Weil er sieben Herrscher erwähnt, hat er den Aristonikos mitgezählt. Dieser wurde vom Konsul Perperna besiegt (Livius, Per. 59); das wird also im Jahre 130 oder vielleicht im Anfang des Jahres 129, als Perperna in Abwartung seines Nachfolgers M'. Aquillius pro consule Asien verwaltete (Clinton, Fasti Hellenici III, S. 116), geschehen sein. Weil der Tod des Attalos III. in das Jahr 133 fällt, bleibt also zwischen Strabo und Synkellos ein Unterschied von neun oder zehn Jahren bestehen.

Der Fehler findet sich in der zweiten Hälfte des Kanons des Strabo. Das Endjahr des Kanons steht fest: Attalos III. starb im Jahre 133 (Plutarchos, Ti. Gracchus c. 14). Das Jahr der Asiani fängt in der Kaiserzeit am 24. September an (Ginzel III, S. 19); als man noch das gebundene Mondjahr benutzte, werden die Jahre also mit dem Herbst angefangen haben. Das letzte Jahr des Attalos III. wird also im Herbst 134 oder 133 seinen Anfang genommen haben. Aber das erste Jahr der Provinzialära Asiens fing mit dem Herbst des Jahres 134 an (Marquardt, Römische Staatsverwaltung I², S. 324, A. 6); das letzte Jahr des Attalos III. kann also nicht 133/2, sondern muß 134/3 gewesen sein. Der König Attalos I. lebte noch im Frühjahr 197 (Livius 32-3; Plutarchos, Flamininus c. 6); er starb im Laufe des Jahres (Livius 33-21; Polybios 18-24). Das erste Jahr seines Nachfolgers Eumenes II. kann also frühestens 198/7 gewesen sein; die drei letzten Könige Eumenes II., Attalos II. und Attalos III. regierten also zusammen höchstens 65 Jahre, während der Kanon des Strabo ihnen 75 Jahre (49 + 21 + 5) zuspricht. Es ist also in diesem Teile des Kanons ein Fehler von zehn Jahren vorhanden, wie die Vergleichung mit der Angabe des Synkellos schon zu vermuten gab. Strabo hat dem Eumenes II. zehn Jahre zuviel gegeben. Denn sein erstes Jahr war 198/7 (siehe oben); hätte er 49 Jahre regiert, dann würde sein letztes Jahr 150/49 gewesen sein. Aber er wird zum letzten Male im Jahre 160 erwähnt (Polybios 32-5), und im Jahre 155 war Attalos II. schon seit einiger Zeit auf dem Throne (Polybios 33-1). Der ganze Kanon umfaßt also nicht 160, sondern

150 Jahre, und weil das letzte Jahr mit dem Herbst 134 anfing, beginnt der Kanon mit dem Herbst 283.

Wenn ich mich nicht irre, ist das auch die Epoche des Kanons der pontischen Könige. Georgios Synkellos (S. 523) bemerkt betreffs der Reihe dieser Herrscher folgendes: *οἱ βασιλεῖς Ποντίων δέκα κατά τούτους ἦρξαν τοὺς χρόνους, διαρκέσαντες ἔτη σιη΄ περὶ ὧν Ἀπολλόδωρος καὶ Διονύσιος ἱστοροῦσι.* Als letztes dieser 218 Jahre muß auch hier das Jahr, in dem Pontus römische Provinz wurde, angenommen werden. Reinach (Trois royaumes de l'Asie mineure, S. 161) nimmt als Endjahr das Todesjahr des Mithridates Eupator, des letzten Königs von Pontus, also 63, an; dieser hatte jedoch die Regierung über Pontus schon vorher verloren und Pontus war 65 eine römische Provinz geworden (Marquardt, S. 350). Nimmt man nun das Jahr, das vom Herbst 66 bis zum Herbst 65 läuft, als letztes des Kanons an, dann fällt das erste Jahr eben mit 283/2 zusammen. Zwar haben, soviel wir wissen, zwischen 283/2 und 66/5 nicht, wie Synkellos angibt, zehn, sondern nur acht Könige über Pontus regiert; es geht aber dennoch nicht an, mit Clinton (Fasti Hellenici III, S. 428, A. a) das Endjahr des Kanons nach dem Tode des Pharnakes, der während der Bürgerkriege auf kurze Zeit Pontus besetzt hat, oder sogar nach dem des Polemo, der zur Zeit des Kaisers August in einem Teil des voralterlichen Reiches regiert hat, zu verschieben. Der Kanon wird natürlich eine fortlaufende Reihe von Königsjahren umfaßt haben und nicht durch die römische Herrschaft unterbrochen worden sein. Und mit dem Endjahr verschiebt sich auch das Anfangsjahr, wodurch die ältesten Könige wieder abfallen würden. Entweder ist also *δέκα* bei Synkellos verschrieben oder nicht alle pontischen Könige sind uns überliefert; die Reihenfolge ist uns freilich nicht genau bekannt.

Nun, nachdem festgestellt worden ist, daß der pontische sowie der pergamenische Königskanon beide mit dem Jahre 283/2 anfangen, darf man wohl auch annehmen, daß dasselbe Jahr das erste der bithynischen Ära ist. Das Jahr 283/2 war also das Epochejahr für drei kleinasiatische Staaten, welche sämtlich dem Reiche des Lysimachos

angehört haben. Man hat also den Ursprung der bithynischen Ära nicht in einem Ereignis, das sich speziell auf Bithynien bezieht, sondern in einem, welches zum ganzen kleinasiatischen Reiche Beziehung hat, zu suchen. Mommsen brachte den Ursprung der Ära in Zusammenhang mit dem Tode des Lysimachos; dieser aber fand im Jahre 281 den Tod. Porphyrios (Eusebios, ed. Schöne I, Sp. 233 und 235) gibt das dritte Jahr der 124. Olympiade (d. h. 282/1) als sein letztes Regierungsjahr an. Da Porphyrios die Dauer seiner Regierung über Makedonien mit fünf Jahren und sechs Monaten bestimmt, wird er in dem sechsten makedonischen Monat, also etwa im März oder April 281 gefallen sein. Früher ereignete sich das gewiß nicht, denn nach Justinus (17-2) überlebte Seleukos den Lysimachos sieben Monate, und Seleukos war nach Porphyrios am Anfang des vierten Jahres der 124. Olympiade noch am Leben.

Aber es ist keinesfalls gewiß, daß Lysimachos bis zum Ende seines Lebens im ungestörten Besitz seiner kleinasiatischen Provinzen geblieben ist. Die Geschichte seiner letzten Jahre ist uns nur ungenau bekannt; aber dies wenigstens steht fest, daß, nachdem Lysimachos auf Antrieb seines jungen Weibes seinen ältesten Sohn aus einer früheren Heirat, Agathokles, aus dem Wege schaffen lassen hatte, dessen Witwe, Kinder und andere Verwandten ihre Zuflucht bei Seleukos fanden (Justinus 17-1) und daß Philetairos, der pergamenische Dynast, zu den Anhängern des Agathokles gehört hatte (Strabo XIII-623). Philetairos ist also noch bei Lebzeiten des Lysimachos abgefallen und hat sich dem Seleukos angeschlossen. Nach der oben gegebenen chronologischen Auseinandersetzung geschah das im Jahre 283/2 und haben die Dynasten von Pontus und Bithynien sich damals ebenfalls von Lysimachos losgesagt. Wenn also der thrakische König im Jahre 281/0 fiel, geschah das nicht bei einem Versuche, den Angriff des Seleukos auf seine asiatischen Besitzungen abzuwehren, sondern als er versuchte, die von ihm abgefallenen und zu Seleukos übergetretenen kleinasiatischen Länder wiederzugewinnen.

Some Notes on the Kharoṣṭhī Documents from Chinese Turkestan.

By

F. W. Thomas, Oxford.

1. *Kuṭh'achira.*

This word has doubtless been considered by the editors of the documents; but I am not aware of any conclusion reached by them in regard to its precise meaning. The following note may therefore be new.

The second part of the compound, which denotes a provision for children put out to nurse (*un-ṇa*) or for some such purpose, obviously represents *kṣīra* and so causes no trouble. *Kuṭh'a*, which in Sanskrit should be (1) *kuṣṭa* or (2) *kuṣṭha*, would in the latter case appear to denote either costus or leprosy or a certain part of the body (Keith, Veda of the Black Yajus School, p. 480, n. 4: cf. *kuṣṭhikā*), all which senses are unsuitable. If we have recourse to **kuṣṭa*, the root *kuṣ*, in the sense of "extract" (*niṣkarṣe*), might be made to bear some such sense as "extract the essence of." But the Pāṇinean Dhātu-pāṭha gives *kus* or *kuś* with the meaning "combine"; and the same is, no doubt, indicated by *kus-śleṣaṇe* of the Cāndra Dhātu-pāṭha, while late dictionaries (see B. and R.) give *kuśita* and *kuṣita* in the sense "mixed with water." The palatal *ś* is expressly recognized by Durga (see Mādhavīya-Dhātu-vṛtti, s. v. *kus*); and possibly some of the words *kuśa* "water," *kuśaya* "cistern" (cf. Greek *κυκάω, κυκεών*) really belong here. The sense "[milk] mixed with water" (*jala-miśrita*), given for *kuśita*, seems appropriate in regard to the Shan-shan Oliver Twists; and as concerns an alternation *kuṣṭa* (whence *kuṭh'a*) and *kuśita* it may be sufficient to refer to Whitney's Grammar[3], § 956 b and d.

2. *Kuthala.*

This word occurs a few times in phrases, such as—

No. 90: *kuthala-miṣiyaṃmi 10 2,* "in *kuthala* farm-land 12."
No. 327: *miṣiyaṃmi kuthala 10 3,* "in farm-land *kuthalas* 13."

(See Professor Rapson's Index.) *Kuthala* is land of some kind, since it can be sown (Nos. 536, 572) and ploughed (No. 572). We might possibly understand *ku-sthala*, though *kuṣṭhala* (Pāṇini, VIII, 3, 96) would be preferable. Or should we hazard a connexion with *kaṭhala*, *kaṭhalla*, *kaṭhalya*, found in Buddhist Sanskrit (Avadāna-śataka, Divyāvadāna, Mahāvastu, Mahāvyutpatti), and also in Pali, with the meaning "gravel"? Both these suggestions should, I think, be rejected in view of No. 582—

mi[ṣiyeci] kuthali-bhuma 20 4 1: [puranaǵa] miṣiya-bhuma huati: tade paru esa bhuma akri patida

"in farm-lands *kuthali* land 25: in old times it was farm-land: afterwards that ground fell out of cultivation."

Kaṭhala, which is definitely "gravel" (generally in connexion with *śarkarā* "shingle"), could never have been cropped; and "bad land" (even if we overlook a confusion of dental and cerebral) is unsuitable for cultivation. It seems likely that *kuthala*, °*li*, meant "left fallow." We may derive the word, in the sense of "foul," from *kuth*, "stink," which is used by Suśruta (see B. and R.) and survives in Nepali *kuhuṇu* (Professor Turner's Nepali Dictionary, s. v.).

In modern Turkestani, indeed, *kutel* meant "hill" (J.-L. Dutreuil de Rhins, La Haute Asie (Grenard), III, p. 383).

3. The Twelve-Animals Cycle in Kharoṣṭhī.

In a very comprehensive and instructive article (T'oung-pao, II. vii. [1906], pp. 51–122) Chavannes discussed the range and origin of the calendrical Cycle of Twelve Animals, which is perhaps most generally known as used in Tibet. In China he traced it back as far as the first century A.D., finding no clear reference of earlier

date. He noted indications of origin extraneous to China, and attributed this (pp. 84, 94, 122) to the Turks, whose first ascertained employment of the cycle belongs to the year 692 A.D. (p. 69, n. 1, with citation of Radloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, 1895, p. 247). Of course, the name "Turk" is here used in a wide sense, since prior to the middle of the sixth century A.D. no Turks are known: Chavannes had in view the Hiung-nu or some other early northern frontagers of China, belonging to the same general linguistic family (p. 85). In regard to a remoter, perhaps western, source Chavannes has some observations and citations (pp. 117–122) which need not detain us here. Further references to the Cycle and the literature connected with it may be seen in the important articles by Professor Pelliot (Journal Asiatique, XI. i [1906], pp. 613–673), and T'oung-pao, N. S. Vol. XXVI [1929] (where he adduces evidence for use of the Cycle by Turks, to whom, however, he denies the origination of it, in 584 A.D.), and in those of De Saussure in T'oung-pao, 1910, pp. 583–648, and of Dr. Laufer (T'oung-pao, II. xiv [1913], pp. 568–596, esp. 587 sqq.). For employment of it by Tibetans we now have evidence (J.R.A.S., 1927, pp. 60–3) belonging to the seventh century A.D.

The ordinary series of twelve Zodiacal signs (*rāśi*) is mentioned in the Mahā-Bhārata and the Purāṇas; and Thibaut was inclined (Astronomie, Astrologie und Mathematik, p. 25) to believe that it might have been borrowed from the west, earlier than the more refined astronomical notions. Chavannes found (p. 86) a mention of it in the Mahā-saṃnipāta-sūtra (Nanjio, Appendix, Nos. 120, 128), translated into Chinese by Narendrayaśas in 566–585 A.D. The Twelve-Animal Cycle he traced in a portion of the same *sūtra* translated in the second century. The passage refers, indeed, not to years, but to constellations: the serial order is the normal one. In connexion with months also the Cycle was used in China (p. 68). It may be noted that Chavannes accepts (p. 93) the view of M. Sylvain Lévi (BÉFE-O, V, pp. 256 sqq.) that the Mahā-saṃnipāta originated, partly at least, in Central Asia.

We are now able to cite an occurrence of the Cycle in a Kharoṣṭhī document (No. 565) of the third (?) century A.D. Here we have the series—

muṣka, gava, vyagra, śaśaka, nāǵa, —, aśpa, paśu, kukuḍ'a, makaḍ'a, śvana, suǵara

= Sanskrit *mūṣika, go, vyāghra, śaśaka, nāga, —, aśva, paśu, kukkuṭa, markaṭa, śvan, sūkara*

in precisely the normal order, except that Bird ("Cock," *kukkuṭa*) precedes Monkey (*markaṭa*), which it should follow. It results that the missing sixth term in the series must be *sarpa* or *bhujaga* or *uraga*, and that the text of the document, which is very corrupt, is here also defective. We read—

A (5) *nāǵa-nac̄h'atrami tric̄h'a sarva-karya sahidav́ya.*

B (1) *jaṃdunaṃ ca ṣarva karyena varidavya.*

"Under the Dragon *nakṣatra*—beasts (*tric̄h'a*, see Pischel, Prakrit Grammar, § 151) are in all matters to be resisted."

"Vermin is by all means to be kept away."

Here, since *jaṃdunaṃ ca* may be simply a plural of *jantu* (cf. *paśunaṃ ca* in No. 683), we must suppose either that the phrase *sarpa-nac̄h'atrami*, "under the serpent *nakṣatra*," has dropped out, or that the preceding *nāǵa-nac̄h'atrami* is continued (each entry has a line to itself) in a second sense.

The date of the document being early, its explicit reference to *nakṣatras*, and not to years, is valuable, especially in connexion with the passage from the Mahā-saṃnipāta. How the relation to years, which in the seventh century was normal, both in the same country (Shan-shan) and elsewhere, first came to pass is not apparent. Does it result from a Chinese calendrical system? In the document there is mention of days: it speaks of the day of the first *nakṣatra* (*prathanyana* (?) *nac̄ha*[*tra*] *muṣka naṃma tasya dhivaṣa*), and in the other items also days seem to be meant, e.g. when it is said

"under the Tiger *nakṣatra* fighting should be begun." This is hard to interpret: nor is it clearer if we admit with Chavannes (pp. 117–120) that the original application of the animal names was to the double hours of the nycthemeron.

4. Relations with Khotan.

A main preoccupation of the Shan-shan kingdom, which extended as far west as Caḍ̄ota, i.e. the Niya site (Kharoṣṭhī Inscriptions, pp. 324–5), and to Niya itself, must have been its relations with Khotan. In the *Gośṛṅga-Prophecy* (Ancient Khotan, p. 584) the eastern frontier town of Khotan was Phye-ma, which lay between Keriya (W.) and Niya (E.), about "200 *li*" (say, 40 miles) from the latter. Accordingly Caḍ̄ota and Niya appear to have been frontier towns of Shan-shan. At a later period, when Caḍ̄ota had perhaps ceased to exist, the situation had changed to the advantage of Khotan, since in Hiuan-Tsang's time "The king of Khotan makes this (*sc.* Niya) the guard of his eastern frontier" (Beal, Si-yu-ki, II, p. 324). The change may have taken place in the course of the retribution exacted for the Dru-gu invasion of 445 A.D. (J.R.A.S., 1926, p. 312).

The Kharoṣṭhī documents contain many references to Khotan. Historical interest attaches to those giving indications of recent hostilities between the two kingdoms, which through the extinction of small intervening states had become contiguous. The indications are of plunderings on both sides, attacks by Khotanīs, concentration of the Caḍ̄ota people in their town. The documents, which belong to a post-war period, refer also to envoys and messages with presents sent to Khotan, to persons carried off, to Khotanī refugees in Shan-shan, and to Khotanī goods. It seems worth while to excerpt the significant passages which may be grouped under their dominant topics, namely, A. Hostilities and post-bellum arrangements; B. Envoys, messages, &c.; C. Refugees, &c.; D. Merchandize, &c.

The texts as here reproduced strictly follow the edition, except that (1) note has been taken of Errata recorded in Part III,

(2) European punctuation, hyphens, and majuscule letters to indicate proper names have been introduced, (3) in one or two cases corrections as indicated have been made.

The translations are merely tentative, the design being a historical one: the notes are intended simply to account for the renderings of particular expressions—a real philological commentary would be of considerable extent.

As will be seen, the references to hostilities with Khotan belong to the time of king Mahiri, a fact revealed in some cases by the actual name of that king, elsewhere indicated by mention of officials connected with him.

A. Hostilities and post-bellum arrangements.

(a) No. 272:

[1] mahanuava (*mahānubhāva*) maharaya[lihati]: Cojhbo-Soṃjakaṣa maṃtra deti evaṃ ca janaṃda bhavidavya [2] yo (*yad*) likhami, ṣaca (*tadyathā*):—yahi[1] anati (*yadā ājñaptiṃ*) didemi raja-kicaṣa kridena (*rājya-kṛtyasya kṛtena*), taha raja-karyaṃmi ratra-divaṣa osuka avajidavya (*autsukyam āvarjitavyam*). Avi ṡpasa jivita-paricaġena anada rac̄h̄idavya[2]: yahi khema (*kṣemaṃ*) Khotaṃnade vartamana hac̄h̄ati (*bhaviṣyati*), iṃthuami mahi (*ittham eva mahyam*[3]) maharayaṣa pada-mulaṃmi viṃñadi-(*vijñapti-*)[3]lekha prahadavya. Avi adehi Toṃga-Vuktoaṣa hastaṃmi viṃñadi-lekha prahideṣi: tade ahu (*aham*) maha-raya ṣarva-ñadarthemi. Avi paru-varṣa uvadae (*upādāya*) Supiyana paride suṭha (*suṣṭhu*) atra tumahu upaśaṃgidavya (*yuṣmākam upaśaṅkitavyam*) huati ityartha tusya (*tava*) rajiye jaṃna nagaraṃmi [4] asidetha[4]: ahuno Supiye [sa]rvi gataṃti; yatra purva asidae huaṃti, tatra asitaṃti: tumahu rajaṃmi niryoġa huda:

---

[1] *yahi* (in Prakrit usually = "where") has in the documents normally the sense of "when."

[2] *rac̄h̄idavya*: The form is *in effect* active. The omission of the Instrumental termination with *ṡpasa* may be due to the second Instrumental, *paricagena*.

[3] = *mama*.

[4] 3rd person singular *Ātmanepada* of **āsidemi* from *ās*, "sit": cf. *prahideṣi*, above, and *achiṃnidetha* in No. 275.

avi Khotaṃnade yoǵa-cl̈ema. Ahuno lauṅǵaiṃci jaṃna lihidavya: sudha[1] (*sudhayā*) nagara rac̈l̈idavya; avaśiṭhe raji (*rājya*)-jaṃna [5] oḍ̈idavya; na bhuya nagaraṃmi viheḍ̈idavya. Avi ca paru-varṣaṃmi atra rayaka śuka[2] masu saṃgalidaǵa (*saṃkalita*) huati: ahuno śruyati eda masu-masuvi[3] Ṣoṭhaṃǵa draṃga-dhare ṣarva paric̈l̈inavitaṃti[4] (*parikṣīṇāpitanti*): yahi eda anati-lekha atra eśati, praṭha[5] cavala [6] paru-varṣi śuka masu, ima-varṣi masu sarva-sp̈ara (*sarva-sphāreṇa*) saṃgalidavya, eka-deśaṃmi nisiṃcidavya.[6] Avi yatha atra Yatma-Parkutena Kuv̈ana Tsaṃgina Koyima[ḍh]ina ṣarvatra nagara-draṃgeṣu aṃna saṃgalida nihida, sa aṃna asti[7] (*aste*) hutu; emeva ahuno [7] Kuv̈ana Tsaṃgina Ko[yi].................... aṃna saṃgali[davo] nagaraṃmi .... ti hutu: avi yaṃ kala śighra-karyena leharaǵana iśa raya-dvaraṃmi ga[chiśa]ti, yasa asti st.ra (*sthora*)

---

[1] *sudha*, which in No. 63 also is antithetical to *avaśiṣṭa* and in Nos. 450 and 735 is antithetical to *anya*, clearly means "by itself" or "only." It is therefore an equivalent of *svadhayā*, but derived from the (Vedic) bye-form *sudhā*. In the (North-Western) dialect of the documents *quasi*-Vedic forms are to be expected.

[2] *śuka*, which occurs almost exclusively with *masu* or *muli*, might be Sanskrit *śāka*, or perhaps *śukla*. In favour of the second alternative should be mentioned the references to a *white* grass in the Tibetan documents (*dkar*) and also in Chinese reports (Wylie, J. Anthropol. Institute, X [1881], p. 25).

[3] *masu-masuvi* is probably a plural: the phrase recurs in No. 567, l. 4.

[4] On the form see Prof. Rapson's Index, and cf. *piṇaddhāvida*, &c. in Pischel's Grammatik, § 559.

[5] This word, one of the commonest in the documents, evidently means "forthwith." In Nos. 252, 357, 368, 387 *puraṭhita* (elsewhere = "in presence of"), in No. 517 *puraṭhi*, have *prima facie* the same sense. *Praṭha* may be explained as *prasṭham* (q.v.)—not *pṛthak*,—and *puraṭha* as analogically corrupted from *puratha* = *purastāt* (in No. 209 *purāṭha*).

[6] *nisiṃcidavya* seems to have the force which elsewhere (Nos. 283, 291, 331, 746) is expressed by *nihaṃñitavya* and connected forms. *Nihanaṃnae* in No. 586, which is certainly from *ni-khan*, seems to be different. Is *nihaṃñitavya* = *nidhānayitavya*, the word having been "too long" (cf. *jamñatra* 555, *jaṃñatriya* 474 = *janayitṛ*)? If so, *nisiṃcid°* here may be a scribe's error therefor, since the corresponding word in the next line is *nihita*.

[7] *asti* may mean "in its place," from *astam*; cf. No. 315 (*asti*), *astama* (No. 506), *astaṃmi* (No. 662). A negatived form *nasti* seems to occur in Nos. 124, 160, 431 and possibly elsewhere. Confusion with *hasta*, as suggested in Professor Rapson's Index, seems possible: cf. Kharoṣṭhī *astin* = *hastin* in Aśoka's Rock-Edict IV.

hačhati, tade nikhalidavo (*niṣkalitavya*); rajade (*rājyataḥ*) sama sama parikre[1] (*parikraya*) dadavya [8] yena raja-karyani na iṃci śiśila bhaviṣyaṃti. Avi ghas̱a abhiṭhe (*abhīṣṭe*) nagaraṃmi saṃgalidaǵa hutu. Caṃdri-kamaṃta (*Cāndrī-karmānta*) rotaṃ curorma[2] ratra-divas̱a cavala iśa raya-dvaraṃmi vis̱ajidavo. Avi śruyati raji (*rājya*)-jaṃna atra purana[ǵa ṛṇe]na[3] paro[9]sṗarasya suṭha vih.ḍ̄eṃdi: ede saṃṛdhae (*samṛddhakāḥ*) jaṃna varidae (*vāritakāḥ*) hotu ma iṃci daraṃnaǵena (*dhāraṇakena*) jaṃnasya upeḍ̄eṃti (*upaheḍayanti*); yaṃ kala Khotaṃnade yoǵa-čh́ema bhaviṣyadi, rajya sthiṣyadi, taṃ kala śodheṣyaṃdi. Avi ca śruyadi yatha atra Cojhbo-Soṃjakena [10] aṭh́ovae[4] (*arthopakāḥ* [°*gāḥ*]) ajhate jaṃna suṭha abomata[5] (*abhyavamata*) kareṃdi, taha na laṃcaǵa kareṃdi: ekisya etas̱a raja picavidemi (*pratyarpitavān asmi*); na s̱arva-jaṃnasya raja-karyani kartavo; idovadae na bhuya abomata kartavya; yo maṃnuśa Cojhbo-Soṃjakena abomata kariśati, se maṃnuśa [11] iśa raja-dvaraṃmi vis̱ajidavo; iśemi nigraha labhiṣyati. mas̱e 10 1 divas̱e 4 3. [Cojhbo-Soṃ]jakas̱a dadavya.

"His majesty the Great King writes: he advises the *Cojhbo* Soṃjaka,[6] and he (Soṃjaka) should become informed according as I write, as follows:—When with a view to state purposes I give an instruction, in accordance therewith zeal should be brought to bear day and night upon the affair of state: also the emissary[7]

---

[1] = "exchange"?

[2] On these three words see *infra*, p. 46, n. 3.

[3] This, and not *ǵa ṇṛvena*, seems to be the reading in the Plate.

[4] On this word see *infra*, p. 47, n. 1.

[5] In No. 489 *abhomata*.

[6] Soṃjaka belonged to the time of Mahiri, as noted by Professor Rapson, p. 323. His title *Cojhbo* corresponds perhaps to the Tibetan *rtse-rje*, the head local official of later times. It may therefore represent *co-zvo* and mean "chief lord": *co-ẑe* "lady" (?), which occurs in the Tibetan documents, might be its feminine.

[7] *sṗas̱a*, which in the Tibetan documents seems to recur as *spaḫ-sa*, may be an Iranian form (see Bartholomae's Awestisches Wörterbuch, s.v.). In that case *sṗas̱avaṃna*, which occurs in No. 518, &c. in the sense of "office of emissary or watchman," and from which there are further derivatives (see Professor Rapson's

should without regard to his life safeguard the instruction. When he is happily back from Khotan, similarly to the feet of me, the Great King, here a report in writing should be despatched. Also from there, in the hand of the *Toṃga* Vukto,[1] you have despatched a report in writing: therefrom I, the Great King, have become acquainted with everything. Also, from last year onwards, inasmuch as you had serious apprehension of Supiyas,[2] the people under your government were established in the town. Now all the Supiyas are gone: where they were previously settled, there they have settled; in your realm there is relaxation;[3] also as regards Khotan all is well. Now the people of the *lauṅ(t)ǵa*[4] should be registered; the town by itself should be guarded; the remaining people of the realm should be dismissed, and no more trouble caused in the town.

Furthermore, last year the royal wheat crop[5] there will have been gathered in. Now we hear that the Ṣoṭhaṃgas in charge of toll-stations[6] have dissipated (wasted) it all crop by crop. When this written instruction arrives there, forthwith promptly the last year's wheat crop and the this year's crop are to be gathered with every effort and poured (stored) in to a single place. Further, inasmuch as Yatma Parkuta has deposited gathered corn in all the town toll-stations there, Kuv̄ana, Tsaṃgina, Koyimaḍhina,[7] that corn

---

Index), may represent an Iranian *spasapāna*: cf. Persian *sipās* and *pāspān* "watch," "guardianship." But it might be a *quasi*-Sanskrit *spasāpaṇa*; cf. *karmavaṃnae* (*karmāpaṇāya*) with *karmavidavo* in No. 506. On "spy-protecting" see *infra*, p. 55.

[1] Elsewhere also the *Toṃga* is connected with despatch of letters and goods: see Nos. 357, 387, 622.

[2] On the Supiyas see *infra*, p. 54 sqq.

[3] *niryoǵa* "relaxation" (in Nos. 88 and 578 [*niryiǵa*] rather "remissness") is the opposite of *āyoga* "employment" (cf. *āyukta*), which word, however (or *ă-yoga* "without interest"?), seems to have in the documents a somewhat different sense.

[4] *lauṅǵa(tǵa)iṃci*: We have no clue to the meaning of this word. Does it mean "poor" or "missing" or "those who are to remain in the town"?

[5] On *śuka* see *supra*, p. 43, n. 2.

[6] *Ṣoṭhaṃǵa draṃgadhare*: The *ṣoṭhaṃga* is specially connected with *draṃgas* in Nos. 107, 520, 567.

[7] These seem, here and elsewhere, to be places.

is to remain in its place. Likewise the corn to be now gathered [from] Kuv̂ana, Tsaṃgina, Koyi[maṃdhina] is to be in .... in the town. Also, when on urgent business post-people shall be coming here to the King's Gate,[1] in whosesoever place a horse shall be, thence it is to be brought out; from the government an exchange[2] shall be allowed on level terms, in order that there shall be no remissness in state business. Also, fodder is to be collected in a chosen town.

Also, the *caṃdri-kamaṃta, rotaṃ, curorma*[3] are to be despatched promptly night and day here to the King's Gate.

Also, we hear that people of the state there trouble one another much on account of old debt. These rich people should be prohibited from molesting people for indebtedness.[4] When as regards Khotan all shall be well and the state shall stand firm, then they will pay.

---

[1] Concerning the King's Gate, a hall before the palace for summary hearing and petitions, see The Bāburnāma in English, by Mrs. Beveridge, p. 24, n. 2.

[2] = "an equivalent"?

[3] *Caṃdri-kamaṃta, rotaṃ* and *curorma* are all difficult expressions. The first occurs, as *cāṃdri-kaṃmaṃta*, in a list of goods in No. 714. *Rotaṃ (rotaṃna)* is in No. 387 measured in *milima* and *khi* and in No. 252 is connected with *daḏ̂ima* (Or is this = *daṇḍima*?). Probably therefore it denotes the celebrated grapes of the country: if the Tibetan *ro-ldan*, "grape," is really derived from this word, it has been altered by folk-etymology. *Curorma*, elsewhere also *crorma, cirorma, curarma*, is distinguished from *rotaṃ* in Nos. 357, 450, and from *cāṃdri-kaṃmaṃta* in 714: it is mentioned with a numeral and in connexion with ropes (*raju*) and cattle (*paśu*) in No. 264; and in No. 450 it is part of an annual yield (*palpi*). It might be either skins or leather (also a stock product of Chinese Turkestan),* with a fortuitous assonance to Sanskrit *carma*, or wool. *Caṃdrikamaṃta* would, but for a casual hint, be beyond all explanation. It may be rendered "moonlight (*cāndrī*, ap. B. and R.) workings (*karmānta*)": therefore it may mean "jade," since detection of jade in rivers by the aid of moonlight is a Khotanī craft reported by the Chinese (Chavannes, T'ou-kiue Occidentaux, p. 125; Stein, Ancient Khotan, p. 172).

[4] This topic, suspension of proceedings to recover debt after the troubles with Khotan recurs in Nos. 357 and 494, *infra*.

---

* According to Grenard (Mission Dutreuil de Rhins, II, p. 212) Khotan receives from Cercen skins of sheep, yaks and oxen, sacks and ropes of wool. Cf. Forsyth, Mission to Yarkund, p. 80.

Further, we hear that serviceable[1] *ajhate*[2] people frequently do things disapproved by *Cojhbo* Soṃjaka and also do not make *laṃcaǵa.*[3] I have committed the government to him singly: not everyone is to do government business. Henceforward what is disapproved is not to be done. Whatever person shall do what is disapproved by *Cojhbo* Soṃjaka, that person is to be sent here to the King's Gate: here he will receive rebuke. Month 10, Day 13.

To be handed to *Cojhbo* Soṃjaka."

(b) No. 376, ll. 1–2:

biti karya: Khotaniye Re[me]naṃmi stora-bala kridaṃ(*or* °naṃ)ti; Namatas̱a putra Naṃmarajhma dura aǵasavida; tuṣi tuo bhavas̱i.

"A second matter: The Khotanīs have created in Remena a cavalry force: Namata's son Naṃmarajhma has been carried off.[4] You are silent."

(c) No. 516, l. 2:

yaṃ kalaṃmi atra Caḍ́odaṃmi Khotaniyana s̱adha akula huaṃti (*or* huati) ...

"At the time when there in Caḍ́ota there was trouble from[5] the Khotanīs ..."

---

[1] *aṭh'ova* and *aṭh'ovaga*, nearly always applied to persons (or animals), contains the element *upaka* or *upaga* (from *upa* simply as an adverbial compound), which in Buddhist Sanskrit often appears as alternative to *upăyika*. Cf. *manuśopaka* in Aśoka's Rock-Edict II. The Tibetan equivalent *ñe-thog-pa* is frequent.

[2] On *ajhate* I can at present add nothing to the suggestion stated in Festgabe Hermann Jacobi, pp. 47, 59.

[3] On *laṃcaǵa* see Bulletin of the School of Oriental Studies, VI, pp. 524—5: the meaning is still doubtful.

[4] The meaning "seize" or "carry off" is clear in No. 212 *tade Supiyehi aǵasitaṃti* and is probable in No. 552 and elsewhere (Nos. 1, 9). It may, however, be possible to disconnect the word from *ākarṣ* (cf. *ukas-* and *nikhas-*, infra p. 51, n. 4).

[5] *s̱adha* with the Genitive seems to mean "on the part of": cf. No. 71 *ṡpas̱avaṃnaṃna s̱adha.* *ākula* as a noun, = "trouble," is conjectural; but cf. No. 665, *yathā nakula atra uthiṣya[ti]*, "that trouble may not arise there."

(d) No. 625, ll. 3–4:

se kuḍ'a[4]ǵa Lṗimiṃnasa goṭhade Khotaṃniye parasa kritaṃti.

"That slave the Khotanīs carried off[1] from the household of Lṗimina."

(e) No. 86, ll. 6–7:

[6] ... Khotaṃniye iśa aitaṃti siṃmasa karaṃna Paṃcinena ma[rgaṃ][7]ti.

"Khotanīs have come here on account of[2] a boundary ... by Paṃcina."[3]

(f) No. 494 a 2–b 1:

[a 2] ... ahuno iśa adehi tumahu paride viṃñati-lekha anitaṃti yatha Paǵinena aloṭa[3]-viloṭade purva Moc̄hapriyasa vaṃti suv̄arna ṛna nikhaleti: iśa dharma stidaǵa Khotaṃniyana [b 1] aloṭa-viloṭade purva dana-grahana na bhuya prochidavo ...

"... Now they have brought here from you there a letter reporting that Paǵina is bringing up against Moc̄hapriya a gold debt [relating to a time] prior to the plunderings to and fro.[4] Here it is an established rule that in regard to bestowal-receipt[5] [relating

---

[1] *parasa kritaṃti* seems to have the sense of *parasitaṃti*. In No. 195 we have *yati eṣa uṭa ... sena parasa kariśati* "if an army shall carry off that camel"; and in No. 324 *Supiya Calmadanaṃmi aǵataṃti, raja parasitaṃti, maṃnuśa rupa parasa kiḍ'aṃti*, "Supiyas have come into Calmadana, have taken the kingdom, carried off men and animals." So *parasa bhaviṣyati* in Nos. 165 and 338. In No. 491 we have *edasa dasa ... Supiye parasitaṃti*. In No. 283 *parasitaya* are coupled with *mṛtuǵa*; and in 292 Caḍ'ota people who have been carried off (*parasitae*) return to their own country. The derivation is perhaps from *parā + asyati*; cf. *parāsana* in the Amarakośa.

[2] With this use of the word *kāraṇa* compare Aśoka's Rock-Edict III (Shāhbāzgarhī).

[3] In No. 147 Paṃcina of Tsaga (*Tsaǵaiṃci Paṃcina*) is concerned with boundaries (*siṃma*). He would therefore be the boundary magistrate (*simici mahatva* [Paṃcina], = Tibetan *ños-pon*?) of No. 436.

[4] On *aloṭa-viloṭa* see Bulletin of the School of Oriental Studies, Vol. VI, p. 526.

[5] I.e., purchase or transfer of any kind.

to the time] prior to the Khotanī plunderings to and fro there shall be no further demand ..."

(g) No. 415, ll. 1–6:

... [1] saṃvatsare 4 3 bhaṭaraǵaṣa mahanuava maharaya Ciṭughi Mahiriya deva-pu [2] traṣa maṣe 3 tivaṣe 4 1 iśa c̄h́uṃnaṃmi, ṣaca: yaṃ kala Kho(*or* Khoṃ)taniye Caḋ'ota-raja [3] parajhidati, taṃ kalaṃmi ta striya Tsinae (*or* Bhiṃnae) Khotaniye tre mana(*or* da)re aǵajhi(*or* ṭhi)daṃti (*or* ma) [4] ayidati, Kiṃtsayitsa (*or* Kiṅkayiṅka) Luṭhuaṣa goṭhaṃmi Cojhbo-Soṃjakaṣa matuae laṣi [5] titaṃti: ta stri Tsi(*or* Bhiṃ)nae sadha putra-dhitarehi titaṃti Khotaniye guśura maha[6]tva tatreva Kiṃtsayitsa Luṭhu nama taṣa ca huati.

"Year 7 of My Lord; His Majesty Ciṭughi Mahiriya, Son of Heaven, month 3, day 5, on this date the following:—At what time the Khotanis occupied (seized?)[1] the Caḋ'ota kingdom, at that time three Khotanī matrons came bringing that woman Tsina.[2] They gave her as *laṣi*[3] to the mother of *Cojhbo*-Soṃjaka in the household of Kiṃtsayitsa Luṭhu.[4] That woman Tsina with her sons and daughters the Khotanī lords magistrates gave there to that same Kiṃtsayitsa and to him she belongs."

(h) No. 357, ll. 3–4 (the prior portion, ll. 1–3, being almost identical with ll. 1–3 of No. 274):

[3] ... avi viṃñavetu[5] iśa jaṃna jaṃna purime daraṃnaǵena aṃñamaṃñana viheḋ'eti[6] varidavo: yaṃ kala [4] rajaṣa yoga-c̄h́ema

[1] *parajhidati* = *paraṣidaṃti*?

[2] Translation here very doubtful.

[3] *laṣi*, with its variants *laṣa*, *laṣiya*, is of doubtful meaning. "Giving as *laṣi*" is said of lands, animals and (as here) of persons: does it mean giving as a prize (*lakṣya*, *lakṣmī*) or as largesse?

[4] Kiṃtsayitsa Luṭhu is perhaps husband of the mother of *Cojhbo* Soṃjaka.

[5] The force of the form in *-etu*, here and elsewhere, is not clear. It seems to be *quasi* passive in No. 562, 714, &c. Is it the *-tu* Gerund ("It having been reported"), as in the Aśokan dialects? Cf. *ukastetu* and *viṣarjidetu* infra, pp. 51, n. 4; 56.

[6] In regard to the phrase *daraṃnaǵena* (sic) *aṃñamaṃñana* (Gen.) *viheḋ'eti* see No. 272, pp. 44 and 46 with n. 4.

bhaviṣyati, taṃ kala pruchidavo: yo raja-viloṭa[1] paĉa aṃñamañaṃ na daraṃnaǵa na dana-grahana kathaṃ abhisaṃmitaṃti,[2] taha pruchidavo ...

"Further, it being reported[3] here that various people trouble one another on account of former indebtedness,[4] they are to be prohibited: at what time all shall be well with the kingdom, at that time demand shall be made. Of those who since the plundering of the kingdom have not come to agreement with one another in regard to indebtedness and purchase, demand should in like manner be made ..."

B. Envoys, messages, &c.

(a) No. 14, ll. A 2–B 1:

[A 2] ... eṣa Khotaṃnami dutiyāya gada: Calmadanade [3] valaǵa ditaṃti yāva Sacaṃmi gada; Sacade valaǵa ditaṃti [B 1] yāva Ninaṃmi gada; Ninade yāva Khotaṃnami; Caḍ́odade valaǵa dadavo hoati [yāva Kho]taṃ—

"He went as envoy to Khotan: from Calmadana they supplied a rider,[5] till he came to Saca; from Saca they supplied a rider till

[1] On *viloṭa* see *supra*, p. 48, n. 4.

[2] The sense of "agreement" is seen in *abhisaṃmitaṃti* in No. 568, and in *muli* (*mūlyam*) *abhisamitaṃti* in No. 530. Also we have *abhisamaya* = "agreement" in No. 556, while in No. 120 *abhisaṃmitaṃti* is not very clear. As to *kathaṃ* (*kathām*) *abhisaṃmitaṃti* in the present passage we might invoke the √*mi*, and then we might raise a question concerning the history of *abhisamaya* itself (despite *samaya*); but this would be a doubtful matter, and *mi* does not seem to occur with *abhi-sam*.

[3] See p. 49, n. 5. [4] See p. 49, n. 6.

[5] Prof. Konow has pointed out to me that *valaǵa* is not = *pālaka*, the sense of which is also unsuitable here. Since in some cases (e.g. in Nos. 40, 82, 367) a person is certainly indicated, we cannot think of *valaka*, "covering." The word is, no doubt, as Prof. Konow suggests, = *avalagna* (see Pischel's Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 142), since in the Paiyalacchi Nāmamālā 247, and in Hemacandra's Prakrit Grammar IV. 206, *valaggaï* is given as a substitute for *ārohati*: thus *valaǵa* = *ārohaka*.

We may here note that the *arivaǵa* who is named in similar connexions (Nos. 251, 253, 388, &c.), and who in No. 135 is to send a serviceable man (*arivaǵa*

he came to Niya; from Niya as far as Khotan. From Calmadana a rider should have been given as far as Khotan [i.e. direct *via* Niya and not *via* Caḍ́ota]."

(b) No. 367, ll. 2–3:

[2] ... ahuṃno Puś[e] rayaka vyavahāra harati: edaṣa Sacade uṭa 2 valaǵaṃ ca dadavya; simaṃmi leṣiśaṃti: tade Ca[3]ḍ́odade stora aṭ́hove valaǵaṃ ca dadavya acaṃta Khotaṃnaṃmi. Yati vithana kāriṣyatu, yati anaṭ́hove valaǵa dāsyatu, manasaṃmi hotu.

"Now Puśe is conveying royal business: to him must be given from Saca two camels and riders; they will make contact(?)[1] at the boundary: then from Caḍ́ota a horse and serviceable riders are to be given right[2] to Khotan. If delay shall be made,[3] or unserviceable riders given, have a care."

(c) No. 637, ll. 1, 6:

yaṃ kala deviyae Khotaṃnaṃmi ukasta ... yaṃ kala Kāla Kirteya Khotaṃnaṃmi dutiyae gataǵa āsi.

"At what time the queen departed[4] to Khotan ... at what time Kāla Kirteya had gone as emissary to Khotan."

---

maṃnuśa aṭhovaga 1 dadavo) and in a certain case is to "go himself" with the horse (*etaṣa arivagaṣa tanu storena gaṃtavo*: so also in No. 22 *arivaǵa ... sveyam eva gaṃdavya*), is perhaps = **arpaka*, "supplier" or "contractor."

[1] *leṣiśaṃti*? The word recurs in Nos. 392 and 624: in No. 52 we have *uṭa liṣita*. Should we understand "make junction" (*śliṣ*: in Prakrit *lis*); cf. Hindī *mil*?

[2] *acaṃta* recurs in No. 253.

[3] *kāriṣyatu* and *dāsyatu* are probably future *Imperative* Passive forms: the Future Passive (*Ātmane-pada*) exists in the Mahā-Bhārata in such cases as *dhakṣyate* (I. 47. 17); for the Future Imperative cf. *paśyantu* in Whitney's Grammar[2], § 938. The ending *-tu* may either be derived from- *tām* or be *Parasmai-pada* form, used, as so commonly in the Epic, for *Ātmane-pada*. In the documents are many examples of the form, used in suppositions, whether with *yadi*, as here, or without, as in the common *atra na paribujiśatu*.

[4] *ukasta*. Cf. No. 320 *tuṣa imade ukastetu* "after you had departed hence." The compound *ukkas-* is perhaps indicated in Hemacandra's *ukkusaï* (IV. 162) in the sense of "going," since three of Pischel's MSS. give *ukkasaï*. On the form in *-etu* see *supra*, p. 49, n. 5.

For other references to messages to Khotan see Nos. 22, 135, 214 (present of a horse), 223, 248, 251, 283, 291–2, 341, 349, 351, 358, 362, 368, 637, generally with a stock opening as in No. 272. In No. 686 [*Kho*]*dani dutanaṃ* may be "envoys *from* Khotan."

C. Refugees, &c.

Refugees or fugitives seem always to have been a feature of Chinese Turkestan, where we hear of deported criminals or refugees in Chinese (Chavannes, Documents, p. 108), Tibetan (J. R. A. S., 1928, p. 556) and later (Forsyth, Mission to Yarkund, p. 102) times. The addiction of the people to travel within the country (Dutreuil de Rhins, La Haute Asie [Grenard], p. 87), and the difficulty of getting out of the country, may have favoured it as a sort of Botany Bay. In the Kharoṣṭhī documents there is frequent mention of such *palayaṃnis*,[1] and naturally these were often from Khotan. In the following their treatment seems to vary; sometimes they seem to become royal slaves, while elsewhere other treatment is recommended. Perhaps this depended upon the political situation.

(a) No. 296, ll. 1–4:

... aho maharayena [2] vaṃtu avanaṃmi Calmadana miṣiyade manuśa 1 ka(*or* bhu)rma-kathiǵa Močlia-ka(*or* bhu)masa prasavita dita: tasa bhaǵena a[h.].. maya maharayena atra pala[3]yanaǵa manuśa .. vaṃtu avanaṃmi prasavita dita: yahi eda anadi-kila-muṃtra atra ćsati, praṭha yo ekaǵo Khotaṃni palayaṃnaǵa [4] siyati, se vaṃtu avanemci preṣiyana picavitavo.

"By the Great King a man from the Calmadana estates has been sent to the slave (?)[2] bazar as a gift to *karma-kathika* Močliakama. In his place I the Great King have now sent as a gift to the slave (?) bazar a refugee man there. When this wedge-seal instruction arrives there, straightway any single Khotanī refugee[3] who may

[1] In modern Turkestani "to exile" is *palā-māq*.

[2] *vaṃtu* ?

[3] Sc. as the person mentioned in the preceding sentence.

be there is to be handed over to the officials of the slave (?) bazar."[1]

(b) No. 292, l. 5:

avi ca, palayaṃneyana kridena viṃñavatu (for *viṃñavetu*?), teṣa palayaṃneyana goṭha gṛha-vaṣa dadavya.

"Further, report having been made regarding refugees, to those refugees household and dwelling are to be given."

(c) No. 471:

Cojhbo Soṃjaka[ṣa]. [1] praṭha atra saṃmuha anata pruchidavo: yo jaṃna patama anitaṃti, ede jaṃna tatremi Kaṃguca ni goṭhaṃmi asavidavo: yo teṣa pala[2]yaṃniyana svaṣa-vaṃniye giṭ'aṃti, eda [te]ṣemi Khotaṃniyana tanu dadavo: na dharma palayaṃniyana [3] arthadana; avyochiṃnidaǵa h ... ma ṡpaṣa-vaniyana giṃnidavo: eda prace vistarena ṣilṗoǵa lihi[4]daǵa raya-dvaraṃmi prahadavo: ede vevatuǵa hasta-gada raya-dvaraṃmi viṣajidavo.

"To *Cojhbo* Soṃjaka. Straightway there the person designated is to be questioned in your presence: if people have been brought from the prison (?),[2] those people are to be settled there in the household of Kaṃguca; whatsoever of those fugitives the people of the spy-department have taken, that is to be given to those same Khotanīs as their own (*or* to the Khotanīs themselves): it is not right to appropriate the property of fugitives[3]: without confiscation ... it[4] is to be taken over by the people of the spy-department (for restoration) (?): in regard to this a written *ṣilṗoǵa* statement is to be sent in full to the King's Gate. These matters (persons?) in dispute,[5] when in your hands, are to be sent to the King's Gate."

---

[1] Here it is clearly implied that any Khotanī refugee is at the king's disposal.

[2] *patama*: Is this Turkestani = *pātā* "shelter," Pers. *pātaḥ*? See Dutreuil de Rhins, La Haute Asie (Grenard), III, p. 75.

[3] *arthādāna*. Or is the meaning "to appropriate" (*arthādāna*) fugitives?

[4] "They"?

[5] *Vevatuǵa* (and *vevatiǵa*) are connected with *vivāta* (= *vivāda*): see the passages as noted in Professor Rapson's Index. In Nos. 217, 355 perhaps = *vyāpṛtaka*.

For other mention of Khotanī fugitives see No. 333 (*yo Khotaṃniye palayaṃne atra Pirośa praviṭhae*), 622, and (probably) 735. In No. 400 we have an account of a man taken by force to Khotan and not brought back—

Cakasā edaṣa maṃnuśa Cramaena Khotaṃnaṃmi agasita pṛṭheṣu hasta baṃdhavita: tade paća Cakaṣā Khotaṃnade ayita, edaṣa maṃnuśa Cramaena na iśa anita: iṃthu maṃtreti na ahu nitemi.

" Cakasā carried off his (Aṃtaṣena's) man, Cramaena, to Khotan, having bound his hands at his back: then afterwards, Cakasā came from Khotan; his (Aṃtaṣena's) man Cramaena has not been brought here. He (Cakasā) reports " I did not take him."

D. Merchandize, &c.

Khotanī silk (*kojava* = *kauśeya*) is mentioned in Nos. 583 and 592, also in 549 (*alena kojava*), Khotanī camels in No. 180; we have also names of Khotanī persons, viz. Apǵe (No. 36), Kanasaǵa (No. 30), Moṣana (No. 517), Preṣāṃḍha (No. 216), Śakhaa (No. 335), Ṣaṃnǵo (No. 322).

5. The Supiyas.

Elsewhere it has been pointed out that the Supiyas of the Kharoṣṭhī documents are in all probability identical with a people called in the Tibetan accounts of Khotan *So-byi* or alternatively *Sum-pas*. The latter appear to be associated with relatively early times: in the eighth century A.D. the Vimalaprabhā *Prophecy* mentions one kind of *Sum-pas* as occupying Badakshan. There would therefore be no objection to the supposition that among the people of Turkestan the name originally denoted the Hiung-nu, or Hūna, tribes to their north, who are not otherwise named in Turkestan records, and that it clung to that people when it was driven westwards by the Juan-Juan or the Hephthalites. Or it may have belonged to some subdivision of the same (or = Wu-sun ?). Tibetan books are acquainted with other Sum-pas, apparently settled in South-Eastern Tibet, who can have no direct connexion with those now under

consideration. Concerning a people known to the Chinese as *Sou-p'i* it is sufficient to refer to Professor Pelliot's note in T'oung-pao, Vol. XX (1921), pp. 330–1: in the sixth century and at the beginning of the seventh century A.D. they were found in NE. Tibet.

That the *Supiyas* of the Kharoṣṭhī documents played in Chinese Turkestan the characteristic Hiung-nu part of marauders appears clearly from the passages, which speak of alarms of Supiyas (as in No. 274, already quoted), of keeping a watch for them and of persons carried off by them:—

(a) No. 86, l. 5:

[Su]-yana paride suṭha upaśaṃgidavo.

"There is much cause for apprehension of Supiyas."

(b) No. 139, ll. 4–5:

ahuno Supiya[5]na paride suṭha upaśaṃghi śrava aneṃti.

"Now they bring much apprehensive rumour of Supiyas."

(c) No. 126, ll. 3–5:

yo adehi sp̄asavaṃne Paǵo iśa viṣarjide[4]tu Supiyana ayaṃnae śrunamnae, ahu iśa Supiyana śrava yo [5] c̄hema śruyati.

"As to the spy-department having sent Paǵo thence to this place to come and hear news of Supiyas, now the news of Supiyas here is all well."

Compare No. 88. On the form *viṣarjidetu* see *supra*, p. 49, n. 5.

(d) No. 541, ll. 5–7:

ahuṃno imade [6] sp̄aṣavaṃnaǵa maṃnuśa viṣarjidemi Supiyana paride sp̄aṣa rac̄haṃnaya: kiṃ tatra [7] paḓivati siyati, emeva iśa śrunanaya kartavo.

"Now from here I have sent a man of the spy-department to protect the spies from the Supiyas: what news there may be there, should likewise be brought to hearing here."

Compare No. 133.

(e) No. 109, ll. 3–4:

iśa Supiye su[4]ṭha agachaṃti.

"Here Supiyas come much."

(f) No. 183:

yaṃ kāla Supiye Caḍ́otaṃmi aga[taṃ]ti.

"At what time Supiyas came to Caḍ́ota."

(g) No. 351, ll. 3–4:

ahuno Supiye bahuvi [4] Navoteyaṃmi[1] ayitaṃti: tatra iṃthu jalpitaṃti.

"Now the Supiyas have, many of them, come to Navoteya: as to that (*or* these) the talk is as follows."

Navoteya is not known, but see p. 58.

(h) No. 675, ll. 2–3:

Parvati Ratuka naṃma se Supiyana paride palayaṃnaǵa—[3] agamiṣyati.

"A Parvata man, by name Ratuka, a fugitive from the Supiyas .. will come."

(i) No. 491, l. 2:

edaṣa daṣa Budhaśra naṃma Supiye parasitaṃti; adehi palayiti agada.

"A slave of his, named Budhaśra, the Supiyas carried off: he is come in as a fugitive from there."

(j) No. 212, ll. 2–3:

edaṣa miṣiyaṃmi khadaṃnarthi Kaḱe Lṕipeṣa ca vaḍ́aviyani oḍ́itaṃti: [3] tade Supiyehi aǵasitaṃti.

"In his farm Kaḱe and Lṕipeṣa sent out mares to pasture: thence they were carried off by Supiyas."

---

[1] So read in view of *Navoteṃci* in No. 754.

(k) No. 119, ll. 4–6:

ahuno iśa śruyati Supiye Calmatāṇeṣu [5] ima caturtha-masaṃmi nigata agaṃtavya: tuṣa [6] stora-vara spaṣa-vaṃne iśa visarjiṣ-tu.

"Now here we hear that in the fourth month from now Supiyas will certainly come to (*nigata*, *niyatam*, or = *nikaṭa*?) Calmadana: you should send[1] here mounted[2] spy-department people."

(l) No. 578, B, ll. 1–8:

[1] Supiyana paride suṭha uvaśaṃga ma i[ṃ]c[i] [2] tusya niryiǵa (*niryoǵa*) bhavidavya: nitya-kalaṃmi [3] Sacami ṡpaṣa kartavya: yo Khotaṃnade paḍ'i[va][4]ti hac̄ḱyati, ema ceva mahi vitita karta[v.]: [5] yo raya-dvarade paḍ'ivati hac̄ḱyati yaṃ ca [6] Supiyana paḍ'i[va]ti hac̄ḱyati, emeva tahi [7] vitita bhaviṣya[ti]: avi ca suv̇arna-kara Pa[rva][8][ti]yana atra parimargideṣi.

"In regard to Supiyas there is serious apprehension: there should be on your part no remissness.[3] Espionage should be maintained at all times in Saca. What news comes from Khotan should likewise be made known to me. What news comes from the King's Gate and what news of Supiyas comes will likewise be made known to you.[4] Further, you have sought there for a gold-worker among the Parvata people."

It may be questioned how the Supiyas, if they came from the north of Chinese Turkestan, should be a danger in Caḋota (f), Cadmadana (k) and Saca (l), places belonging to the western parts of the Shan-shan kingdom. The danger might seem to threaten rather the Loulan and Nob areas. To this it may be replied (1) that the danger *did* threaten the latter areas, "here" in (c), (e), (l), and (2) that the Supiyas probably followed routes (mainly along the Cer-cen river) which kept to the north of the towns of Krora (Loulan), Charkalik, &c. and *surprized* the places in the Niya area.

---

[1] *visarjiṣ-tu*: Future Imperative, as *supra*, p. 51, n. 3.

[2] *stora-vāra*: Cf. *aśva-vāra*.

[3] On *niryoǵa* see *supra*, p. 45, n. 3.

[4] *tahi* = *tubhyam* on analogy of *mahi* = *mahyam*.

This was perhaps the case with the Drugu also, in later times (J.R.A.S., 1928, pp. 559–560).

The Navotam named in (g) is clearly a place, and from No. 754 it seems to be certainly in the Loulan area. The name is probably identical with that of the Cer-cen river *A-neou-ta* (Chavannes in T'oung-pao, 1905, pp. 566–7). "Many" Supiyas would naturally go there.

6. Ogu, &c.

A connexion of this title with that of the *Agus* of the Ge-sar story was suggested in Beiträge zur Literaturwissenschaft ... Indiens, p. 51. The latter term had already been cited by Dr. A. H. Francke (J.R.A.S., 1914, p. 43) as a parallel to the title *žaṅ* "[maternal] uncle," which in the Tibetan documents frequently occurs as part of the official designation *žaṅ-[b]lon* "uncle-councillor": see also J.R.A.S., 1927, pp. 55–6. The ordinary Tibetan equivalent of "paternal uncle" is *'a-khu*, which would be the same word.

If these equations hold good, the *Ogus* of the Kharoṣṭhī records correspond to the *žaṅ-[b]lons* of later times; and the part taken by them in administrative affairs would not be a feature introduced by the Tibetans. It has already been observed by Dr. Francke, *loc. cit.*, and also in J.R.A.S., 1927, pp. 55–6, that the relationship need not be taken quite literally, but may include the descendants of royal uncles in earlier generations.

The Kharoṣṭhī documents do not tell us much concerning the Ogus; and it would not be profitable to cite all the references to them. But it is clear that they were persons of influence. In No. 214 the Ogu Alṗaya goes as an emissary to Khotan. In No. 715 the Ogu Karaṃtsa of No. 71 is a Kala, a title borne by Puṃñabala, son of king Mahiri (No. 331). Several Ogus are also *guśuras*, Kuṣanasena (in Nos. 136, 320, 401), Cakurata and Aśoġa (in No. 328). The Kala Kunala of No. 328 is an *Ogu*. These combinations lend plausibility to the conjecture ventured in the paper cited above (Beiträge ..., p. 51) that in the name of the Kuṣāna king Kujula Kara Kadphises the first two words are a dialectic variant of *guśura kāla*. Further,

as suggested in the same place, the term *yabgu*, which rhymes with *ogu*, and which is widespread in the documents, may have originated in the same region. It is not rare to find titles (e.g. *Nawab*, *Khalif*, *Akhond*, *Imperator*) acquiring sovereign rank under successful holders.

It may be noted that in Shan-shan the term *guśura* was certainly a title of dignity or office, and not tribal, since in No. 415 the authorities of the foreign state Khotan are designated *guśura mahatva*.

7. The Buddhist Saṃgha in Shan-shan.

Concerning the Buddhism of Shan-shan we are informed by Fa-hian (trans. Legge, pp. 13–4) that—

"The king professed (our) Law, and there might be in the country more than four thousand monks, who were all students of the *hînayâna*. The common people of this and other kingdoms (in that region), as well as the *śramans*, all practice the rules of India, only that the latter do so more exactly and the former more closely."

Among the documents two (Nos. 510–1), which have a definitely religious purport, have been singled out by Professor Rapson (pp. 295–6) by reason of their language and palæography. Professor Rapson has given an account of their purport, which is not topical in regard to Shan-shan. In other documents there are, of course, innumerable references to Buddhist persons (*bhikṣus*, *śramaṇas* and *śrāmaṇeras*) and their relatives and business transactions; and a compilation of such information might have some interest. Mention of the Saṃgha as such is rare: a Saṃgha appears as witness to a business transaction in Nos. 419, 582, as conducting a legal inquiry in No. 506, and as receiving a donation in Nos. 322 and 703, the gift in No. 322 being a Khotanī man (as a slave?). The most interesting matter, however, is found in No. 489, which contains a set of regulations, authorized by the central Saṃgha of the country and endorsed by the king, for the reform of abuses in the local

Saṃgha of Caḍ́ota. Of this it seems worth while to offer an annotated translation.

The statement that the Shan-shan Buddhism in Fa-hian's time was *hīna-yāna* is not invalidated, perhaps, by the complimentary expression "visible Bodhisattva" applied to two individuals (Nos. 288, 698). But the Mahā-yāna must have been known, since in No. 390 the Great Cojhbo Ṣamaṣena is described as *mahāyana-saṃprasti(thi)ta*: possibly an inclination to the Mahā-yāna may have been the root cause of the trouble which in No. 399 is seen to threaten that official.

In No. 390 it is possible that an actual Mahāyāna *sūtra* is named. It is true that the document is fragmentary and the word *sūtra* occurs elsewhere very frequently as denoting the string-tie of tablets (hence perhaps the literary sense of *Sūtra*). But the phraseology, *su[vaṃ]niya krita [namaṅka]* and *suvaṃniya nama sūtra*, is strongly suggestive of a book (in this case written as the scribe's tax, *palpi*); and a Mahā-yāna *Suvarṇa-sūtra*, different from the *Suvarṇa-prabhāsa*, exists in a Tibetan version (Beckh's catalogue of the Bkaḫ-ḫgyur, Index).

No. 489:

[A 1] [Caḍ́o]ti bhic̄hu-saṃgasya kriya-kara [A 2] [śra bh.].... anatha dharidavo.

[A 3] eṣa mutra [kr.].......–u [4] saṃgasya...

[B 1] saṃvatsare 10 mahanuava maha-raya Jiṭuṃga deva-pu[tra] Mahagiri [mā]ṣe[1] maṣe 10 2 divaṣe 10 iśa ... [B 2] mi khuv́aneṃci bhic̄hu-saṃga Caḍ́oti-bhic̄hu-saṃgasya kriya-kara prañapta: śruyati navaka bh... [3] vṛdhasya na śrota maṃñaṃ[2]ti, vṛdha ratu bhic̄hu abhomata hutaṃti udiśa deva-putrena bhic̄hu-saṃ...[B 4] sya puraṭha eta kriya-kara prañapta: vṛdha Śilaprabha Puṃñaṣena vihara-vala eda[3] saṃgasya... [B 5]re saṃga-karani kartavya; yatha dharmena pruchidavo: yo bhic̄hu[4]-saṃga-[ka]rani, sarva edeṣa [karta]... [B 6] yena bhic̄hu-saṃga ata-maṃna bhaveyati; yo bhic̄hu saṃga-karani na anuvarteyati, taṣa... [B 7] dadavo paṭa 1; yo bhic̄hu

[1] *V.l.* ḍaṣe *or* jhaṣe. [2] *V.l.* ña. [3] *V.l.* ete. [4] *V.l.* kiṃci.

posatha-karmaya nānuvarteyati, tasya daṃda paṭa 1; yo bhiĉk̄u posatha-[B 8]karma-nimaṃtreṣu grihasta coḏ́ina praviśayā[1]ti, tasa daṃdadavo (*sic*) paṭa 1; yo bhiĉk̄u bhiĉk̄usya prahara [B 9] de[2]yati mṛduka, paṭa 4 1, madya, paṭa daśa 10, asimatra paṃcadaśa 10 4 1; yo grihasta śramaṃnasa pra ...

"Rules of procedure for the Saṃgha of monks of Caḏ́ota: instructions to be retained by ...

This is the seal of ... Saṃgha.

Year 10, His Majesty the Great King Jiṭuṃgha Mahagiri,[3] Son of Heaven, month 12 (Khahsa?),[4] day 10, on this date the Saṃgha of monks of the Citadel[5] ordained[6] the rules of procedure of the Saṃgha of monks of Caḏ́ota:—Whereas it is heard that the young

---

[1] *V.l.* ya. [2] *V.l.* ti.

[3] Mahagiri seems to be a learned etymology of Mahiri.

[4] The name of the month is not clear. If it were the same as the *Khahsā*, i.e. *Khaysā*, of the Saka documents (Hoernle, J.A.S.B., 1902, Extra No. 1, p. 35), that would be interesting, but it seems best to read *Mahāgiriḭhasa*.

[5] *khuv́aneṃci*: It has been suggested previously (J.R.A.S., 1927, p. 57) that the *khvaniya*, *kuhaniya*, &c. of the documents had a local sense without being exactly a place-name. It was proposed to equate the term to a form *khu-ñe*, which appears in the Tibetan Chronicle, and to understand something like "market-town." In the present passage, however, we see that the *khuv́aneṃci* Saṃgha is the head Saṃgha of the country, so that the *Khuv́ana* must be the Capital. This can be made probable as follows:—In most cases where we have "in the *kuhani*, *kuv́ani*, *khvani* (*kuhaniyaṃmi*, &c.)," or "from the *kuhani*, *khvani*" (*kuhaniyade*, *khvaniyade*), it is not clear from the context where the *kuhani*, *khvani*, is: even when the phrase is *iśa kuhaniyaṃmi* it is usually not provable that the "here" is at the Capital. But in No. 530 *iśa kuhaniyaṃmi* appears in a letter from the king himself and follows an *iśa* with its usual meaning of "here." That *kuhani* therefore is where the king was. It seems likely that the word was *quasi*-Chinese and meant the *arx* or citadel. We may trace it in the name of the town *Dan-to-kun*, mentioned in J.R.A.S., 1927, pp. 817–8 (= the Thian te Kuin "a district or group of towns to the north of the bend in the Hoang-ho," Yule, Marco Polo, ed. Cordier I, p. 286); and the actual meaning probably occurs in the Tibetan expression for "citadel," *skun-khar*, of which the variant *sku-mkhar* will be a perversion.

Since not only the Capital, but also other towns (see Ancient Khotan, p. 583) had a citadel, *kuhani* or *khvani* will not necessarily, or always, refer to the former.

[6] On *prajñapti*, Pali *paññatti* "ordinance," cf. Mahāvastu, I. 311. 5.

monks think they will not heed[1] an old one [and] the true sayings of the old have been disapproved[2] by monks, the Son of Heaven propounded before the Saṃgha of monks the following rules of procedure: The elder Śilaprabha, and Puṇyasena, master of the monastery,[3] are to transact the business of the Saṃgha [in the monastery]: trial is to be according to law: whatever business of the Saṃgha of monks there is, is all to be [transacted] by them, so that the Saṃgha of monks shall have composure of mind;[4] whatever monk shall not conform to the business of the Saṃgha, must give (as penalty) 1 cloth;[5] whatever monk shall not comply with the *uposatha* observance, must [give] as penalty 1 cloth; whatever monk in the invitations to the *uposatha* observance introduces an unshorn[6] householder,[7] shall give as penalty 1 cloth; whatever monk gives a blow to a monk, a light one, 5 cloths, a moderate one, ten, 10, cloths, a serious[8] one, fifteen, 15, [cloths]; whatever householder [gives a blow] to a *śramaṇa* ..."

8. Private and semi-official letters.

The most numerous groups distinguishable in the documents are (1) rescripts from the king, (2) lists and registers of persons and things, (3) legal contracts, (4) private and semi-official letters. The last-named are not the least interesting. By their aid the editors and translators will be able to group the leading persons mentioned in the documents, their relatives and contemporaries, in continuation

---

[1] *śrota mamnamti*: The phrase is interesting; cf. *vaktāro bhavanti* in the Mahābhāṣya (Kielhorn), I, p. 5.

[2] On *abhomata* see *supra*, p. 44, n. 5. *Ratu* is, as Prof. Konow kindly points out, = Avesta *ratu* (cf. also Sk. *ratā* "true speech," in B. and R.).

[3] *Vihāra-vāla* = *Vihāra-svāmin*?

[4] *ata-maṃna* = *ātta-manas-*.

[5] *Paṭa* is perhaps a muslin cloth, similar to the Tibetan *kha-btags*.

[6] *Coḍ'ina* = *cauḍin* or *cūḍin*, "having the layman's top-knot."

[7] I. e. a layman.

[8] On *asimatra*, equivalent of *adhimātra*, but etymologically not obvious, see Professor Rapson's Index.

of the method followed by Professor Rapson on pp. 323–5 of the *editio princeps*. No doubt, they will be able to show, among other things, what centres beside Caḍ'ota and Calmadana (No. 582) were under the charge of a separate *Cojhbo*. Without interposing in this task, it seems permissible for another purpose to make some remarks concerning the forms of this correspondence and to exemplify them by translation of two specimens.

(a) The extreme courtesy, or ceremoniousness, of the forms of address—thus in No. 206 the Ṣoṭhaṃgha Dharmapala addresses his "dear father, the Ṣoṭhaṃgha Opǵeya, whose sight is dear, who is honoured of gods and men, who deserves a life of 100 divine years," with many times $10^7 \times 10^5$ good wishes for his health—is in accordance with what the Chinese (Chavannes, T'ou-kiue Occidentaux, p. 125) tell us of the Khotanīs and modern writers (Shaw, Mission to Yarkund, p. 89; Mission Dutreuil de Rhins [Grenard], pp. 142–4) of the Turkestanīs generally. This ceremoniousness is, however, as is evident from its terminology, not of indigenous origin, or derived from China, but Indian. We have not many specimens of Indian epistolary style—we might cite one or two from drama (e.g. Mālavikāgnimitra, Act I, B.S.S., pp. 15–6) or other literary works (Harṣa-carita, c. II, trans. pp. 41–2). But the style of the later *praśastis* and inscriptions gives us an inkling of what would be usual. These Kharoṣṭhī letters are in this respect only a Buddhist development (the Edicts of Aśoka, however, are decidedly moderate in this respect) of forms such as were perhaps already current in the secretariats of the Maurya Candragupta (cf. Kauṭalīya Arthaśastra, Śāsanādhikāra).

(b) Concerning such expressions as *priya-darśana*, *divya-varṣa-śata-āyuḥ-pramāṇa*, *pratyakṣa-bodhisattva*, *divya-śarīra* nothing need be said. But in regard to terms of relationship, "dear father," "dear brother," "dear sister," "dear daughter," "dear mother," it remains, I think, to determine in each case whether a natural, or a courtesy, relation should be recognized. In some cases the *prima facie* probability is in favour of the natural relationship: this would apply to *priya-jāmātṛ* in No. 690, and also to *priya-sali* in Nos. 83 and 140

(note especially the connexion with *priya-svasu* in No. 140), although the employment of the word *syāla* (which is what *sali* represents) in hostile and friendly abuse is an Indian witticism.

(c) In many cases the person addressed is coupled with his wife, e.g. Lp̄ipeya with Sarpinae in No. 140, where a third person also, Lp̄imsu, is included. Also, the writer not infrequently (e.g. in No. 288 *infra*) associates his own wife in the communication. This, of course, is most naturally the case with private correspondence between families; and it will be remarked that postscripts are sometimes appended by, or in the names of, members of the family, especially, it would seem, the younger ones. This affords an insight into the family life of the country and time. Other letters are addressed to, or by, a plurality of persons in virtue of some other common interest, e.g. to several Cojhbos or Ogus having authority or business in common. In No. 722, translated below, and in No. 690 the communication may be from all the local members of a family or of a religious community. With a letter it is common to send a gift (*prābhṛta*) of some kind; and this is sometimes spoken of lightly as a mere reminder (*manasiṃkara*): elsewhere there is apology for not sending a gift and a hope that the correspondent will not on that account be indifferent (*prahuḋarthaya na timidavo*, or *na manyu kartavya*), or a gift is to follow later.

(d) Our last observation—and this is the main purpose of this note—is that several of the above features recur in the Tibetan correspondence in Chinese Turkestan during the eighth and ninth centuries A.D. The letters are directed "to the feet" (*ža-sñar* = *žabs-sñar*) of the addressee and begin with inquiries, or expressions of satisfaction or regret, concerning his health: he is described as "equal to the gods" (*lha-daṅ-mtshuṅs*) or as a theophany (*ḫphrul*; cf. *pratyakṣa-bodhisattva*). Frequently there is reference to a present (*skyes*), sent or to be sent, and a request for the favour of its acceptance: or there is apology for inability to send. Finally, there may be a postscript from a wife, or relative, to the addressee or to a member of his family.

These particulars are sufficient to show a continuity in the epistolary manners of the country, exemplifying a cultural influence upon its Tibetan conquerors, whose resort, on the other hand, direct to India for an alphabet (there can be no serious doubt of this) had been inspired perhaps by state-policy and *amour-propre*.

(a) No. 288:

[A 1] bhaṭaraǵa̱sa cojhbo-Soṃcaka̱sa[A 2]pada-mulaṃmi viyalidavo.

[B 1] bhaṭaraǵa̱sa priya-deva-maṃnuśa̱sa deva-maṃnuśa-saṃpujita̱sa pracac̄ia-bodhisatva̱sa mahā-cojhbo-Soṃcaka[B 2]ṣa pada-mulaṃmi cojhbo Yili Namilǵaae ṣaca namakero kareṃti divya-śarira arogiyo ca [B 3] preṣeṃti bahu aprameǵo.

evaṃ ca viñati ṣaca: bahu cira kala huda na śakidama tehi vaṃti lekha [B 4] prahuḍ́a preṣaṃnae: tena karaṃna suṭha samña-veyama na iṃciya divyaña aṃñata hac̄iati: eṣa ṣamane[B 5]ra Cakva ... [ka]atra viṣajida tehi divya-śarira arogi preṣaṃnae: yo se atra bedhana [C 1] kiṃci kariśati, avaśa maṃtra śrunidavo: ṣe ṣamaṃnera tehi jheniǵa syati ma iṃci abo[C 2]mata kiṃci kareṃti: prahuḍ́aṣa arthayena na dimidavo; lahuǵa prahuḍ́a prahita; pac̄a-dara Dharmapri[C 3]yaṣa hastaṃmi lekha prahuḍ́a preṣiśama yo tehi picara syati. Yiliyaṣa paride raju 1, Namilǵa[C 4]ae paride lastuǵa 1. Aparimita-gunaṃṣa maṃnma-gataṣa priya-bhratu cojhbo-Budharac̄iyaṣa [C 5] pạdebhyaṃ Dharmapriya arogi saṃpreṣeyati bahu.

[D] samarena.

"To be untied[1] at the feet of his lordship the Cojhbo Soṃcaka.

At the feet of his lordship, the friend of gods and men, honoured of gods and men, the visible Bodhisattva, the Great Cojhbo Soṃcaka, the Cojhbo Yili along with Namilǵae[2] makes obeisance and sends [greeting for the] health of his divine body, much, unlimited.

And to this intent they represent, as follows:—A very long time has passed without our having been able to send to you a letter

[1] *Viyalidavo*: Sometimes the form *vyālidavo* (with *ā*) occurs. The word may be explained as = *vi-jālitavya*, from *jāla*, denoting the string wound round the tablet.

[2] Namilǵae is, no doubt, the wife of Yili.

and present: hence we earnestly implore that no alteration of the divine will[1] may have come. This *śramaṇera* Cakva ... has been sent there to bring [greetings for the] health of your divine body: whatever arrangement[2] he shall make there, his counsel should certainly be listened to. This *śramaṇera* should guarantee[3] you that no one does[4] anything disapproved.[5] Do not wait for a present:[6] a slight present is sent. A little later[7] we shall send by the hand of Dharmapriya[8] a letter and present which will be according to your deserts.[9] From Yili 1 rope;[10] from Namilǵae 1 *lastuǵa*.[11] To the feet of the dear brother, Cojhbo Budharakṣita,[12] infinitely meritorious, ever borne in mind, Dharmapriya joins in sending [greetings for] health, much, unlimited."

"Samasena."[13]

---

[1] *Iṃciya* is perhaps *feminine* of *iṃci*: it may agree with *divyaña* (*divyājñā* or *°jñayā*) or with *divyaña-aṃñata*, taken as a compound. The expression refers to a possible loss of health.

[2] *Bedhana*, if we so read (as one word) = *vidhāna*?

[3] On *jheniǵa* see Prof. Konow's paper in Acta Orientalia, X, p. 80.

[4] *kareṃti*: "They (impersonal) do."

[5] On *ab[h]omata* see *supra*, p. 44, n. 5.

[6] In this phrase, which occurs several times (see Index), we may recognize the sense of the root *tim* or *stim*, "be motionless" or "idle." "Do not do nothing because a present has not come."

[7] *Pac̄adara*: But was *pac̄e vara* (from *vāra*) intended?

[8] Dharmapriya is perhaps a son, or daughter, of Yili.

[9] *Picara* = *pratyarha*. As regards the form, cf. *picavidavo* = *pratyarpitavya*; and in regard to the sense note the alternation of the word with *yogya* in the phrase *picara-divya-varṣa-śatayu-pramana*, and compare Mahāvastu (Senart), I, 143. 5, *pratyaraha-saukhya*, "qui a un bonheur proportionné à son mérite."

[10] These ropes (*raju*) were made of wool, for which reason they are often associated with skins.

[11] *Lastuǵa* is of uncertain meaning: it is probably a shawl, because (a) it is presented by a lady, (b) it is measured by size (No. 728), like a carpet, (c) it may be of figured cloth (*citra-paṭa-mae*, No. 566).

[12] The [young] Cojhbo Budharakṣita will probably be a son of Soṃcaka, and perhaps only by courtesy a "brother" of the boy (or girl) Dharmapriya.

[13] *Samarena*, which is meaningless, is perhaps an error for *Ṣamaṣena*, *Samasena*, the name of a Cojhbo frequently mentioned. If so, the endorsement may prove that Ṣamaṣena was a *successor* of Soṃjaka at Caḍ'ota.

(b) No. 722:

[A 1] priya Apru Kunas̱enas̱a [A 2] pateyo [A 3] vyalidavo.

[A 4] vaṃti lihami [raji sa sva]maṃti [A 5] coḍ'aǵa cavala kartavo [1] [A 6] asti sakala bhaviṣyati ya[A 7]ti tuo iśa agamiṣya ...

[B 1] bhaṭaraǵas̱a priya-deva-manuṣya-saṃpujitas̱a priya-darśanas̱a pri[B 2]ya Apru Kunas̱ena Vi[śa]liae ca pada-mulaṃmi [B 3] Kuṃñaǵa Śriyavaṃtiae Svarnabala Svaras̱ena Suhavati Puṃ[ña]vati[B 4]ae ca naṃmakero kareṃti divya-śarira aroǵi preṣeṃti bahu aprame[B 5]yo. evaṃca atra Aḍ'ina dutaǵa: avaśa Aḍ'ina jheniǵa hutu uta[1][B 6]ǵa kartavya: ahuno Svarnabala atra gaṃdavya huati; Calmadanade Supiyade [B 7] upaśaṃghidavya śrava ayita; puna anati-lekhe ayita seniyana gaṃda..[B 8] huta: tasmartha atra na gata; keti seṃniyaṃmi lihiṣyaṃti, tato pac̄a [C 1] Svarnabala atra agacati. Avi ca ahu Svarnabala piḍ'ita viṃñav̄emi; dhaṃnu [C 2] atra Taṃjaka Caṃnaǵas̱a tita; avaśa eta dhaṃnu iśa prahadavo. [C 3] Avi kaṃḍa 10 prahadavo; ḍhipu avaśa prahadavo; avaśa dhaṃnu praha[C 4]hadavo.

[C 5] Priya-deva-manuṣya-saṃpujitana priya-darśanana priya-Sveta Kaṃcaǵa Sarpi[C 6]saae Kunas̱enas̱a ca pada-mula cara-puruṣa Caṃṅǵala naṃmakero ka[C 7]reti; divya-śarira aroǵi preṣeti bahu aneǵa. Avi ahu khaṃniyade [C 8] śvasti c̄li[e]mena aroǵa ayidemi; avi ca tahi Viśaliyae

"To be untied at the feet of Apru[2] Kunas̱ena.

[A 4–7 *another document*: to ... I write ... the mantel should be made at once: all will be right[3] if you come here.]

At the feet of his lordship, the friend honoured of gods and men, the sight of whom is dear, the dear Apru Kunas̱ena and Viśaliae[4]: Kuṃñaǵa, Śriyavaṃtiae, Svarnabala, Svarasena, Suhavati[5] and Puṃñavatiae make obeisance: they send [greetings for the] health of their divine bodies, much, unlimited.

---

[1] *Sic*: *but read* duta.

[2] *Apru* seems to be quite different from the common *Apsu*.

[3] On *asti* see *supra*, p. 43, n. 7.

[4] Viśaliae is probably the wife of Kunas̱ena.

[5] Are these persons relatives, or monks and nuns?

And to this intent Aḍ'ina[1] is sent as messenger there. Necessarily, if Aḍ'ina is to be guarantor,[2] he must be made the messenger. At the present time Svarnabala was to have gone there: from Calmadana there came a rumour of apprehension of Supiyas;[3] then again a letter of [royal] command came, the soldiers were to go: so he did not come there. If some[4] people in the army shall write, after that Svarnabala will arrive there.

Also I, Svarnabala,[5] write a note of request: a bow was given by Taṃjaka there to Caṃnaǵa; that bow should certainly be sent here. Also 10 arrows should be sent; a sling (?: or lead, *trapu*?) should certainly be sent; the bow should certainly be sent.

At the feet of the dear *Sveta*,[6] Kaṃcaǵa, Sarpisae and Kunaṣena, the friend honoured of gods and men, the sight of whom is dear: the emissary Caṃṅǵala makes obeisance: he sends [greetings for] health of your divine bodies, much, manifold. I have come happily and in good health from the *khaṃni*[7]: so too your Viśaliyae."[8]

Caṃkura.

The term *caṃkura* occurs about 10 times as a prefix to personal names in the documents. Several of the passages are uninformative; but it will be noted that in Nos. 318 (in company with Cojhbos), 506 (in company with an Ogu, a Tasuca, a Cojhbo, &c.), 582 (with an Ogu, a Cuv̌alayin, and Cojhbos), 584 (with a Cuv̌alayin and a Cojhbo), and 732 (with an Ogu, a Cuv̌alayin and a Cojhbo) the *caṃkura* appears as a member of a judicial court.

---

[1] Aḍ'ina seems here to be a proper name.

[2] *jheniǵa*. See *supra*, p. 66, n. 3: on the gerund (*hutu*) see p. 49, n. 5.

[3] On Supiyas at Calmadana see *supra*, p. 57.

[4] *keti* = *yadi kecit*.

[5] Postscript by Svarnabala, one of the writers named at the beginning of the letter.

[6] *Sveta* = *Suv́eṣta*, *Suv́eṭha* (Index) ?. Here begins a postscript by a messenger.

[7] *Khaṃni* ("mine"?) and *gaṃñi* seem to be different from *kuhani*, *khvani*.

[8] *Viśaliyae*: The messenger has come with the wife of Kunaṣena.

In No. 437 we read (A, ll. 5–6):

ahuno ete Suǵiya Maṣḍhiǵeyaṣa ca saṃmu[kha] garahitaṃ[6]ti; pruchitaṃti caṃkura Kapǵeya Kitsaitsa Luṭhu ṣaca niceya kiḍ'aṃti; taha caṃkura tāya kuḍ'iyae [7] praceya parihara oḍ'ida mu[ṣāya] vikrinaṃnaye.

"Now these persons, Suǵiya and Maṣḍhiǵeya, have disputed in presence (of a court); the investigators (judges) were *caṃkura* Kapǵeya and Kitsaitsa Luṭhu, [and] they have given a decision: also the *caṃkura* has issued in regard to that slave a prohibition (*parihāra*) in regard to wrongful sale."

From these references we receive the impression that the *caṃkura* was a person who took part in judicial, and perhaps also in executive proceedings. It would be strange if he should be different from the *caṅ-khyur* who in Tibetan times is named in the same region as a local official, "head of a Thousand-district" (*stoṅ-pon chaṅ-khyur*) belonging to the city of "New Khar-Tsu-cin" (J.R.A.S., 1927, pp. 77, 79), and who elsewhere (J.R.A.S., 1933, p. 549) appears as a local official by the side of similar persons. If we suppose him to have been the head or mayor of a town, with magisterial and police functions, we should, it seems, comply with all the conditions and obtain a good equivalent for the *nāgaraka*, or *nagararakṣa*, of the Indian administrative system. We can produce evidence showing that the idea of such an official was familiar in Chinese Turkestan, and it would enable us to understand the passage in the Gośṛṅga *Prophecy* which states that—

> "because in that place the winning of release (from penalties), established during many Ten Myriad Ages, has never failed, therefore the hill Gośṛṅga and the *stūpa* Go-ma-sa-la-gan-da are the *chaṅ-kyu* of the Tathāgatas."

The *chaṅ-kyu*, originally *caṅ-kur*, was the official who had power to imprison or release.

If, however, the *caṃ-kura* is in function a *nagararakṣa*, it may be that he is so in name also. It has been suggested previously

(J.R.A.S., 1927, p. 78) that in such local names as *Hon-caṅ(-do)* the syllable *caṅ* corresponds (etymologically or otherwise) to Chinese *ch'êng* and means "town." This syllable appears in a name *Ma-ko-caṅ*, applied to a person in a Tibetan document (J.R.A.S., 1927, p. 79) and probably denoting properly a place: as this name can hardly be different from *Makucama*, which in the Kharoṣṭhī is also a personal name, it would seem that the original local form was *cam*, with a variation in the final nasal (*m*|*n*|*ṅ*) such as is illustrated in *nam*|*nan* and other cases. If this is so, *cam* was a local form of a word denoting "town."

It seems possible that the names *Saṃgacama*, *Sucama* are place-names containing the same word; and where *Cama* appears as a pre-name, in Cama Sumati (Nos. 446, 456), the possibility becomes a probability. It is also quite likely that the same word forms the basis for derived or compound names, such as *Camo*, *Camaka*, *Camaśriae*, *Camasu* (*Camsu*), *Camasena* and *Camsena*. The word *camavaṣ̱i* in the phrase—

> camavaṣ̱i Ekhara Calmasa[ṣ̱a] aśvaṣ̱a (No. 762)
> "horse of the *camavaṣ̱i* Ekhara Calmasa"

is not required as a name (triple names being unexampled, except when the first is local, tribal or professional): probably therefore it has the literal sense of "resident in the *cam*, or town."

A Specimen of the Sāngpāng Dialect.

By

Stuart N. Wolfenden, Beverly Hills.

The following specimen of Sāngpāng was taken down[1] from a speaker of the Wākchhālī subdivision of this tribe in the neighbourhood of Darjeeling in the summer of 1931. The dialect is little known, the only original material published on it being that of Hodgson,[2] based upon which are some two pages in the Linguistic Survey of India.[3] It belongs with some fourteen others in the fairly closely knit group of Minor Khambu Dialects. As no specimen was available for the Linguistic Survey, the following is submitted, together with a brief grammatical analysis.

Rāṅ Mā-sā-mū-mā-kī Kat'ā.[4]
Wealth Exhauster's Story.

Ī-tā mī-nā-mī hī-čī wā-č'ā tū-wā-ṅā. Mō-mī kānč'ā[5]
One man of two sons were. Those of younger
ŭm-pā-nĕn-mā lab-bū:—„Pa-pō! āṅ-b'āg[6] *rāṅ ǰati*[7]
his father to said:— „Father! my share wealth as much as

---

[1] For this part of the work I have to thank Mr. Iman Singha Chemjong, a Limbu of Darjeeling, with whom I afterwards carefully checked the gathered material. For the grammatical analysis and notes I am alone responsible.

[2] Journal of the Asiatic Society of Bengal, Vol. XXVI (1857), pp. 350 ff. Reprinted in Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects (London, 1880), Vol. 1, pp. 194—215.

[3] Vol. III, Pt. 1, pp. 351—353. Professor Konow's observations recorded therein are the only ones on the grammar of this dialect so far published, and I am happy in this place to acknowledge my indebtedness to them.

[4] N. कथाहा *kat'āhā.* [5] N. कान्छो *kānč'o.* [6] N. भाग् *b'āg.*

[7] N. जति *ǰati.*

lā-ă°-yū-kō pī-yăṅ-năṅ." Mō-kō-mī č'ā hi-či hā-ă°-yū
receive (should) give (me)." His sons two (to) divided (and)
pī-yū-či. Kānč'ā[1]-ā k'ō-mī răṅ k'ū-rū-mā par[2] dēsā[3]-pī k'ā-ṭā.
gave. Younger his wealth taking far country to went.
Mō-kō dēsā[3] k'ā-ṭā mō-kō č'ā-ā jūwā[4] mĕh°-yū k'ō-mī răṅ
That country going to that son gamble doing his money
gō-rū k'ā-yū. Mō-kō dēsā[3]-pī sārō[5] saṅ-sā-wā č'ō-ā. Mō-kō mī-nā
lost. That country in severe famine arose. That man
sārō[5] sā-kā-sī-yā mō-tēn pī-kō d'ĕp-păṅ mī-nā-mī-kō k'īm-pī
very hungry being country belonging great man of house
nāūkar[6] kām mī-mā mīp°-mā mō-kō d'ĕp-păṅ mī-nā-mī k'īm-pī k'ā-ṭā.
servant (in) mind thinking that great man of house to went.
Mō-kō d'ĕp-păṅ mī-nā mō-kō mī-nā bāg čā-ī-sī pāk-sū. Bāg
That great man that man (of) pigs to feed sent. Pigs
čā-ī-sī k'ā-ṭā-kō bēlā[7] sā-kā-sī-yā bāg čā-rō čā-mā lā-mū.
to feed going while then hungry being pig's food to eat (he) wanted.
Mō-kō bāg-mī d'anī[8]-pī kī-sā-kī-yā čō-nā. Mō-kō č'ā-ā kōṅ-pī
He pigs of owner to afraid being ate not. That son thus
mī-nā-kī-yā: ā-pā-mī k'īm-pī bad-d'ē čā-mā tō-ūṅ. Kăṅ sā-kā
thought: my father's house in much food there is. I (of) hunger
sī-mā hāk-yăṅ. Pā-pā-mī čak-pī k'īm-pī kăṅ k'ā-ṭăṅ k'ō-mā lō-mūṅ:
to die am about. Father's house to I go will now say will:
"Pā-pō, ā-nā mā-t'ī kăṅ-ā pāp[9] mō-ūṅ. Kăṅ-ā B'agwān[10]
"Father, thee before I sin done have. I God (against)
pāp[9] mō-ŭṅ. Kăṅ ăm-č'ā ṭō-kā ma-nā. Kăṅ ăm-nāūkar[6] mū-kī-yā
sin done have. I thy son as am not. Me thy servant making
yūk-săṅ." Mō-kō č'ā-ā mī-na-kī-yā ūṅ-pā-pī k'ā-ṭā. Mō-kō
keep." That son thinking (thus) his father to went. That
mī č'ā bā-nā-ṅā-kō k'a-ṅū k'ō-ma b'ūs-sā k'ā-ṭā-kī
man (his) son approaching saw at once running going (to)

---

[1] N. कान्छो *kānčo.* [2] N. पर *para.* [3] N. देस *des.* [4] N. जुवा *juwā.*
[5] N. सारो *sāro.* [6] N. नौकर् *naukar.* [7] N. बेला *belā.*
[8] N. धनी *d'anī.* [9] N. पाप *pāp.* [10] N. भगुवान् *B'aguwān.*

čūm-mā čō-kī-yā hĕb-bū. Mō sā-ā č'ŭk jōrāī[1] *mū-kī-yā mō-mī*
embracing kissing did. That son hands clasp doing his

pā bīntī[2] *mē-hāṅ-wāṅ:—"Pā-pō! ā-nā mā-t'ī pāp*[3] *mō-ŭṅ,*
father pray did:— "Father! thee before sin did (I),

B'agwān[4]*-mī agāṛī*[5] *pāp*[3] *mō-ŭṅ. Kāṅ ăm-č'ā ṭō-kā ma-nā. Kāṅ*
God before sin did (I). I thy son as am not. Me

ăm-nāūkar[6] *mū-kī-yā yūk-sāṅ." Ŭṅ-pā-ā arū*[7] *nāūkar*[6]*-čī*
thy servant making keep." His father other servants (to)

lō-ŭṅ:—"Mō-kō mī-nā k'ān-nī-kō tăt-tū-mā hūm-mā pī-ī-ū
said:—"This man new clothes bringing give (him);

mō-kō č'ŭk-pī āūnṭ'ī[8] *wā-ī-yū; lāṅ-pī jūttā*[9] *wā-ī-yū; mō-kō ī-tā*
his hand on ring put; feet on shoes put; then one

čū-sī bāč'ā[10] *sī-tā-nŭm. Kē-ā-ṅā čĕm-kī-ya k'ūšī*[11] *mĕm. Dā-hāṅ*
fat calf kill. We eating joyful should be. Because

āṅ-č'ā mā-sā-kō tū-wāṅ k'ō-mā tō-ŭṅ; sī-yā-kō tū-wāṅ
my son lost (who) was now is (here); dead (who) was

năm-čā čō-ā." K'ī-mā mō-kō mī-nā-mī k'ūšī[11] *mū-sā tū-wā-mī.*
saved is." Thus those men merry making did.

Mō bēlā[12] *čā jēṭ'a*[13] *k'ē-tā-pī tū-wāṅ. Sē-pā k'īm-pī*
That time (at) son elder field in was. Evening (at) house to

lā-sā-ṅā-lō lăm-pī-kā bājā[14] *sā-ṅā-kō ē-nū. Mō-kō mī-nā ī-tā*
coming while way on drum sounding (he) heard. That man one

nāūkar[6] *ka-ū-kī-yā "k'īm-pī bā-čū wā" gaṅ-mā-kī-yā tō-tū. Mō-kō*
servant calling "House in what is?" asking did. That

nāūkar[6] *lō-ŭṅ:— "ăm-kānč'ā*[15] *nū-č'ăk tā-kō tū-yē, ăm-nū-č'ăk*
servant said:—"Thy younger brother come has, thy brother

k'ā-nī-kōṅ-ṅā tō-ŭṅ. K'ō-mā čū-sī bāč'ā[10] *sī-tū raṅ-ras mē-ha-yāṅ."*
saved is. Now fat calf kill merriment making (are)."

---

[1] Fr. N. जोर्नु *jornu?.* [2] N. बिन्ती *bintī.* [3] N. पाप् *pāp.*

[4] N. भगुवान् *B'aguwān.* [5] N. अगाड़ि *agāṛi.* [6] N. नौकर् *naukar.*

[7] N. अरु *aru.* [8] N. औँठि *aunṭ'i.* [9] N. जुत्ता *juttā.*

[10] N. बाच्छो *bāčč'o.* [11] N. खुशि *k'uši.* [12] N. बेला *belā.*

[13] N. जेठो *jeṭ'o.* [14] N. बाजा *bājā.* [15] N. कान्छो *kānč'o.*

Ō-kō k'ā ē-nū-kī-yā jēṭ'a[1] *sārō*[2] *rañ-kī-kā. K'ïm-pī*
These words hearing elder son very angry became. House to
k'ăt°-mā č'ōt-ta. K'ō-mī pā bā-nā-kī-yā ōt-tū-kī-yā "k'ïm-pī
to go refused. His father approaching praying "House to
k'ā-čïn-nē" lō-ūñ. Č'ā jēṭ'a[1] *lō:— "ō-ṭōk samma*[3] *ā-nā lōk-ña*
let us go" said. Son elder replied:—"So long thee with
tū-wā-ñā ăm-k'ā-dā mān č'ōk, ā-mā-ā ā-nī-yā-čī lōk°
stayed (I) thy commands not did break, but my friends with
rañ-ras mū-sī k'ō-mā kō lāgi[4] *ī-tā băč'a*[5] *mān pī-dāñ-nā,*
merriment rejoicing for one calf not gavest not, (but)
ăm-kānč'a[6] *č'ā-ā rāñ f'ā-rāk kāt-tū k'ō-nā tā-ā, ā-nā-ā*
thy younger son wealth all exhausted come (has), (and) thou
č'ū-sī băč'a[5] *sī-tū-kī-yā rañ-ras tē-sōñ-yāñ." Pā-pō lō-ūñ:—*
fat calf killed having merriment art making." Father replied:—
"*Č'a-ā jēṭ'a*[1]*! ā-nā kāñ lōk-ña tū-yēñ. K'ïm-pī-kō rāñ-čī f'ā-rāk*
"Son elder! thou me with dwellest. House of possessions all
ăm-nī ñā. K'ūsi[7] *mū-mā jāti*[8] *tū-gē. Dā-hāñ b'anē*[9] *ăm-nū-č'āk*
thine are. To rejoice good it is. Because thy brother
mā-sā-kō tū-wāñ tō-ūñ, sī-yā-kō tū-wāñ năm-č'ā č'ō-ā."
lost (who) was is (here), dead (who) was saved is."

Based upon the above, the following observations are offered for comparison with those on this and related dialects in the Linguistic Survey (Vol. I, Pt. 1).

Pronunciation. Vowel sounds are somewhat unstable. In closed syllables particularly a short or long sound may be heard. One thus hears both *răñ* and *rāñ*, *kăñ* and *kāñ*, *ūñ-pă* and *ūñ-pā*, and so on. *ă* and *ā* seem to interchange the most frequently. *ă* is the sound heard in German *Mann*, or Italian *ballo*, never the *a* as in English *pan*. The indeterminate vowel sound here written *a* (as in

---

[1] N. जेठो *jeṭ'o.* [2] N. सारो *sāro.* [3] N. सम्म *samma.*
[4] N. को लागि *ko lāgi.* [5] N. बाच्छो *bāčč'o.* [6] N. कान्छो *kānč'o.*
[7] N. खुशि *k'uśi.* [8] N. जाति *jāti.* [9] N. भन्ये *b'anye.*

"America"), the Nepālī झ, is probably not original to the language, but is due to Aryan influence.

Checked final consonants occur, and are here written *k°*, *t°*, *p°*, *h°*. They are the sounds which Hodgson called the "pausing tone,"[1] and are the same as the similar finals of Chinese. The following occur:—in *k°*: *lōk°* with; in *t°*: *k'āt°-mā* to go; in *p°*: *mĭp°-mā* thinking; in *h°*: *mĕh°-yā* doing. Vowels are also subject to this same pronunciation without shewing any trace of a final consonant, as in:—*lā-ă°-yā-kō* receive, *hā-ă°-yā* divided.

The Indian cerebrals *ṭ* (ट), *ṭ'* (ठ) are probably not original to the language but have come in under Nepālī influence. The same is most likely true of the aspirated sonants *j'* (N. झ), *d'* (N. ध), *b'* (N. भ).

Prefixes. Pronominal prefixes occur with the substantive as follows:—1st person: *ā-* as in *ā-pā* my father, *āṅ-* as in *āṅ-č'ā* my son. 2nd person: *ăm-* as in *ăm-č'ā* thy son. 3rd person: *ŭṅ-* as in *ŭṅ-pā* his father, or *ŭm-* as in *ŭm-pā* his father. No prefixes of a non-pronominal nature appear to occur in the specimen.

Substantives. Gender does not seem to be specially indicated, though the present materials are insufficient to establish this point with certainty.

Number is largely unindicated, the singular being used for the plural. Thus we have *bāg* pig or pigs, *č'ŭk* hand or hands. When the singular is specially intended *ī-tā* one, is sometimes placed before the substantive, as in *ī-ta bāč'ā* one calf, while *-čī* (from *hī-čī* two) sometimes appears as a suffix for the plural, as in *ā-nī-ya-čī* my friends, *rāṅ-čī* possessions, such forms being actually duals. The latter number appears to be normally indicated by placing the numeral *hī-čī* two, before the substantive, as in *hī-čī wā-č'ā* two sons.

Case relations are fairly regularly shewn. The nominative or instrumental suffix appears to be *-ā*. We thus have *ŭṅ-pā-ā* ..... *lō-ŭṅ*

[1] Miscellaneous Essays, Vol. I, p. 197 (note).

his father ..... said, *mō-kō č'ā-ā* ..... *pā-pī k'ā-ṭā* the son ..... to (his) father went, *kāṅ-ā pāp mō-ŭṅ* I sin have committed. More rarely this case is unindicated: *kānč'ā ŭm-pā-nĕn-mā lāb-bū* the younger son to his father said.

The locative suffix is *-pī* (compare the dative): *k'ē-tā-pī* in the field, *ā-pā-mī k'īm-pī* in my father's house.

The accusative appears usually in unmarked form: *č'ū-sī bāč'ā sī-tā-nŭm* a fat calf kill, *ō-kō k'ā ē-nū-kī-yā* these words hearing.

The genitive suffixes *-mī*, as in *k'ō-mī rāṅ* his wealth, *mī-nā-mī k'īm* (the) man's house. Sometimes *-mī-kō* occurs: *mī-nā-mī-kō k'īm* (the) man's house.

The dative suffix is *-pī* (compare the locative): *mō-kō č'ŭk-pī* upon his hand, *k'īm-pī k'ā-ṭā* to the house (he) went. A dative also seems to be formed with *-nĕn-mā*, in *ŭm-pā-nĕn-mā lāb-bū* to his father (he) said.

Adjectives. The adjective can either precede or follow its substantive. Thus we have *d'ĕp-pāṅ mī-nā* great man, *č'ū-sī bāč'ā* fat calf, but also *č'ā ǰĕṭ'ā* son elder. The latter is probably the older order, as in other Tibeto-Burman languages.

Numerals.[1] In the specimen we find *ī-tā* one, and *hī-čī* two. They precede their substantives: *ī-tā mī-nā* one man, *hī-čī wā-č'ā* two sons.

Pronouns. The personal pronouns,[2] so far as they can be gathered from the specimen, are as follows:—

1st pers. *kāṅ*.	Plur. *kē-ā-ṅā*.	Prefixed form: *ā-*, *āṅ-*.
2nd pers. *ā-nā*.		" " : *ăm-*.
3rd pers. *mō-kō*, *mō*. *k'ō*.[3]		" " : *ŭṅ-*, *ŭm-*.

[1] Cf. Hodgson, Miscellaneous Essays, Vol. I, pp. 204—205.

[2] Cf. Hodgson, *op. cit.*, pp. 202—204.

[3] Occurs here only in the genitive form *k'ō-mī*.

The materials are not sufficient to determine the dual and plural forms, nor the full use of the inclusive and exclusive first person dual and plural pronouns. *ā-nā kāṅ* thou and I, is, however, used for the inclusive dual, while *kē-ā-ṅā* is perhaps the inclusive plural. The latter, however, cannot be established with certainty.

The demonstrative pronouns are:—*ō-kō* this, and *mō-kō*, or *mō* that. These precede their substantives: *ō-kō k'ā* these words, *mō-kō mī-nā* that man.

Verbs. The verb in this language, as in those related to it, shews variant forms for number, though the singular and plural do not, as a rule, appear to be specially indicated. The dual, however, suffixes *-či* (from *hī-čī* two). By this means there is indicated either a dual subject, or dual object, or both. Of the first type is probably *k'im-pī k'ā-čin-nē* to the house let us (two) go, and of the second *mō-kō-mī č'ā hī-čī hā-ă°-yū pī-yū-čī* his sons two (to) (he) divided (and) gave.

There does not appear to be any certain use of pronominal suffixes following the main verb root to indicate the subject or object.[1] Elements which at first sight look as if they might be of this nature are found in many other uses where they could not possibly be so, and the system falls into confusion. Thus, though we have e.g. *mō-ŭṅ* (I) did, (I) committed, *lō-mŭṅ* (I) will say, *k'ā-ṭāṅ* (I) will go, we also have *lō-ŭṅ* (he) said, *tō-ŭṅ* (he) is (here), *tū-wāṅ* (he) was, &c.

The verb substantive appears in the forms *tū*, *tō* and *ṅā*. Thus we have e.g. *tū-wā-ṅā* (there) were, (he) is, *tō-ŭṅ* (there) is, (he) is, *ṅā* (it) is, (they) are. The negative form is *ma-nā* (I) am not.

It is difficult to determine any elements which might indicate tense. The suffix *-ū-* which has somewhat the appearance of an index of past time is more probably of a directive nature (*v. inf.*).

In the imperative a direct object in the first person appears to be indicated by *-āṅ*, before which a euphonic consonant is inserted. This *-āṅ* is evidently the same element as the first personal prefix

---

[1] Cf. LSI., III, 1, p. 353.

with substantives (*q.v.*). We thus find *kāṅ ăm-nāūkar mū-kī-yā yūk-sāṅ* me thy servant making keep. The same element is used also to indicate an indirect object in *pī-yāṅ-nāṅ* give (to me). When the indirect object is in the third person, the element -*ū* mentioned above as being in all probability of general directive force, is added, as in *pī-ī-ū* put (ye) upon (him), or give (him), *wā-ī-yū* place (ye) upon (it), put (ye) upon (them). In these cases it is possible that the inserted -*ī*- may represent the second person.[1]

When commanding three or more persons the imperative takes -*ā-nŭm* before which a euphonic consonant is inserted, as in e.g. *ī-tā č'ū-sī bāč'ā sī-tā-nŭm* one fat calf kill ye.

The first person dual exhortative is formed with -*čīn-nē* in which the numeral *hī-čī* is involved: *k'īm-pī k'ā-čīn-nē* to the house let us (two) go.

The simple infinitive suffixes -*mā*: *čā-mā* to eat, *k'ăt°-mā* to go, *sī-mā* to die. An infinitive of purpose is formed by adding -*ī-sī*, as in *bāg čā-ī-sī* for the purpose of feeding the pigs.

Participial constructions, both present and past, are formed by adding -*kī-yā*: *kāṅ ăm-nāūkar mū-kī-yā yūk-sāṅ* me thy servant making keep, *mī-nā-kī-yā* ..... *k'ā-ṭā* thinking (thus) ..... (he) went, *ā-nā-ā č'ū-sī bāč'ā sī-tū-kī-yā* thou a fat calf having killed.

The negative verb assumes two forms. In one -*nā* is suffixed, as in *čō-nā* (he) ate not. *nā* here may really be a verb form, as suggested above under the verb substantive. The other method is that of placing *mān* before the verb and suffixing -*nā* to it, as in *mān pī-dāṅ-nā* (thou) gavest not.

---

[1] A second personal element ī seems fairly widespread in these dialects. It occurs in Chāmling and Nāchherēng *ka-ī*, Kūlung *kō-ī* and Bāhing *gō-ī*, we (incl.), lit. I—thou (*v.* Hodgson, Miscellaneous Essays, I, pp. 182—183, 202), and again in Dūmi *ī-kī* we (incl.), lit. thou—I (*v.* Hodgson, *op. cit.*, p. 202). In Limbu also, -ī occurs as a suffix to verbs with second personal subjects, as in e.g. *kē-hīp-tŭm-ī* ye strike (lit. ye strike to, *v. inf.*) a subjective verb form relying upon a preceding pronoun to indicate the object, which may be of the first, second, or third person, indifferently.

It remains only to add that the element *-ū-* already mentioned when considering tense, and before which a euphonic consonant is frequently inserted, may indicate general direction towards an external object and be looked for in consequence as the mark of transitive verbs.[1] Thus, against *sā-kā sī-mā* dying of hunger, we have *bāčā sī-tū-kī-yā* having killed a calf. Much, however, may be urged against this, as the use of *-ū-* in the present material is very irregular and is insufficient to establish the point at the moment.

---

[1] An element of this general nature is known to occur in some of these languages, as, for instance, in Limbu. Cf. LSI., III, 1, p. 290. The writer is inclined to believe that this element does not specifically indicate a third personal object, but is merely an index of "direction towards" any external goal. Then we should rather have Limbu *hĭp-sū-gē* we two (excl.) strike to (ū), *kē-hĭp-sū* thou strikest to (ū), &c., which is supported by the fact that the element in *ū* frequently appears where the object is other than the third person. Thus we have *kʻē-nē ā kē-hĭp-tū* thou struckest me, *kʻĕn-hā ĭn-gā-ĭn ā mē-mĕt-tū* they said to me, *kʻĕn-hā kʻē-nī-ĭn mē-mĕt-tū* they said to ye, and others. The most that ū appears to do is to repeat in the verb the same idea of "direction towards" which has been previously expressed by the dative suffix *-ĭn* attached to the object earlier in the sentence. With this we may compare the tendency to suffix to the verb various "directive" elements, including that of "direction towards," in the Tibeto-Burman languages of Assam. See the writer's Outlines of Tibeto-Burman Linguistic Morphology, p. 97. It seems possible that in the element ū under discussion, we may have a relative of the vowel component of the Tibetan "terminative" suffixes *-ru*, *-su*, *-du*, *-tu*. In a forthcoming study of Limbu, the writer hopes to deal with this element at greater length.

New books sent to the editor.

Eugène Cavaignac, Subbiluliuma et son temps. Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, Fasc. 58. Paris 1932. Price 15 fr.

Professor Cavaignac has here given us a clear and well-written account of what is known about the history of the Hittite empire under Subbiluliuma, with a survey of the chief events under his predecessors.

Carl Rathjens und Hermann v. Wissmann, Vorislamische Altertümer. Südarabien-Reise B. 2. Hamburg 1932. Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde B. 38. Friedrichsen, de Gruyter & Co. Mk. 15.

This important publication contains the results of the authors' researches and excavations in Southern Arabia, with numerous excellent illustrations and remarks on ancient history and civilization in the pre-Islamic period.

Bernhard Breloer, Alexanders Kampf gegen Poros. Bonner orientalistische Studien. H. 3. Stuttgart, Kohlhammer, 1933.

A very careful analysis of the historical sources and a thorough study of local conditions lead the author to the conclusion that Alexander crossed the Hydaspes at Jehlum, and not, as maintained by other scholars, and notably by Sir Aurel Stein, at Jalalpur. His arguments are solid and, so far as I can judge, conclusive. Also his valuation of the issue of the battle, and his appreciation of both the two great warriors who there met, are highly interesting.

D. R. Bhandarkar, Asoka. 2nd edition, revised and enlarged. University of Calcutta, 1932.

Professor Bhandarkar's useful book on Aśoka has been out of print for some time, and the new edition is sure to be widely welcomed.

Sten Konow.

Drei Bemerkungen zu den Elephantine-Papyri 1—3 (ed. Sachau).

Von

Harris Birkeland, Oslo.

1. Zu 1, 1 f. Die Worte: שלם מראן אלה שמיא ישאל שגיא בכל עדן haben den Forschern sehr viel Mühe bereitet. Nicht weniger als zwei Schwierigkeiten stecken nämlich in diesen wenigen Worten. Erstens: Ist מראן zu אלה שמיא zu ziehen, in der Weise, daß die letzteren Worte eine Apposition bilden, oder gehört es mit שלם zu einer Constructusverbindung zusammen? Zweitens: Wie kann אלה שמיא Subjekt für ישאל sein?

In seiner ersten Veröffentlichung (‚Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine' in den Abh. der königl. preuß. Akad. d. Wissensch. 1907) löst Sachau die erste Schwierigkeit so, daß er מראן zu den folgenden Worten zieht, ohne überhaupt die andere Möglichkeit zu erwähnen. Die Folge hiervon wird aber, daß er ‚einen auf den Angeredeten bezüglichen Pronominalausdruck' vermißt, weshalb er vorschlägt, ישאל mit einem Suffix der zweiten Pers. Sing. zu versehen. — Auch die zweite Schwierigkeit ist ihm in der Tat so groß geworden, daß er das Hafel von שאל gelesen haben will, indem er dieser Konjugation unter Berufung auf I Sam 1, 28 die Bedeutung ‚verleihen, geben' beilegt. Also: ‚Frieden (gebe dir) unser Herr, der Gott des Himmels.' Was man aber nach Sachau an dieser Stelle erwarten sollte, ist: ‚deine Knechte bitten ihren Gott um viel Heil und Segen für dich zu aller Zeit'.

In seiner zweiten Ausgabe (‚Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine', Leipzig 1911) S. 9 beantwortet aber Sachau die erstgenannte Frage in der einzig

natürlichen und jetzt fast allgemein anerkannten Weise, die keine Hinzufügung von irgendeinem Suffix fordert, und deren Richtigkeit durch andere Stellen (Tafel 1, 1, 2; 2, 18, 23 u. a. St.) außer Zweifel erhoben wird, nämlich מראן als ‚unser Herr, d. i. der Adressat, Ew. Exzellenz‘ und שלם als St. cstr. dazu. Sachau vorangegangen ist in dieser Auffassung von מראן Th. Nöldeke in der ZA 1908 S. 197. Er übersetzt zudem: ‚Der Himmelsgott יהו grüße unsern Herrn vielmals‘ und stellt das שאל שלם mit ܫܐܠ ܒܫܠܡܗ und שאל בשלמה zusammen, die eigentlich bedeuten sollen ‚fragte nach seinem Wohlbefinden‘, und daher ‚grüßte‘. — In derselben Weise wird die Erscheinung auch von J. Barth ZA 1908 S. 189 f. erklärt, indem er auf Gen 43, 27; (I Sam 10, 4; 17, 22; 30, 21); Berakh. 5, 1; 9, 1 verweist. Von den beiden Forschern wird die arabische Formel صلى الله عليه وسلّم herangezogen. — In der Tat wird auch eine solche Erklärung von Sachau selbst in der zweiten Ausgabe akzeptiert. Vor allem ist hier von Bedeutung, daß die Lesung ישאל (Peal) durch Stellen wie Tafel 13, 12, 1; 37, 43, 1 ganz feststeht. Sachau vergleicht noch das assyrische *šulmu šarri ša'âlu* ‚das Wohlergehen des Königs erfragen, den König huldigend begrüßen‘. Aber er findet doch immer etwas Anstößiges darin, daß der Gott des Himmels nach dem Heil des persischen Statthalters fragt. Ja, das sei ein Ausdruck von ‚abschreckender Häßlichkeit‘. Aber man ‚kann die Anstößigkeit des Ausdrucks dadurch etwas mildern, ja zum Teil erklären, daß man annimmt, er sei im Anfang von Briefen und Urkunden seit vielen Jahrhunderten stets im Gebrauch gewesen und dadurch formelhaft verknöchert worden, so daß man sich in jedem einzelnen Falle seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr ganz bewußt war‘.

Die Erklärung von Nöldeke und Barth, die also, obwohl zögernd, auch von Sachau angenommen wird, hat tatsächlich bei den Forschern allgemeine Zustimmung gefunden; vgl. besonders Lidzbarski, Ephemeris III S. 239 f. (Deutsche Literaturzeitung, 25. November 1911, Sp. 2967): ‚Aber der ursprüngliche Sinn der Wendung war längst verblaßt, für die Leute war nur der Sinn „grüßen“ vorhanden, und

der Wunsch, daß Gott jemanden grüße, störte ebensowenig wie den Süddeutschen sein „Grüß Gott".'

Die Voraussetzung dieser allgemein anerkannten Erklärung ist somit erstens, daß שאל שלם ,nach dem Wohlbefinden fragen' bedeutet, zweitens, daß wir es mit einem Gruß zu tun haben, dessen Ausdruck eigentlich nichts mehr bedeutet. Zunächst ist diese letztere Tatsache gut geeignet, uns der ganzen Erklärung gegenüber skeptisch zu machen. Man darf nämlich nie vergessen, daß ein antiker Gruß nicht so ohne weiteres mit modernen Grüßen parallelisiert werden darf. Für uns ist ein Gruß meistens nur ein Ausdruck der konventionellen Höflichkeit, dessen genaueren Inhalt wir selten bedenken. Daß aber für die Antike ein Gruß eine im höchsten Grade ernste Realität war, die eben in den gebrauchten Worten zutage trat, ist eine so wohlbekannte Tatsache, daß sie nicht bewiesen zu werden braucht. Man denke nur an die bekannte Erscheinung, daß man nie einen Feind grüßt, eben weil der Gruß, d. h. die darin verwendeten Worte, das bewirkt, was er enthält. Ja, wenn man gegen besseres Wissen einen Feind gegrüßt hat und dies später entdeckt, so kann es geschehen, daß man den ausgesprochenen *šālôm* zurückfordert. — Um die antike Anschauung hierüber zu verstehen, muß man die Beurteilung der realen Macht der Worte sowie den Sinn des ,inhaltsgesättigten' שלם klar vor Augen halten. Es ist vor allem das Verdienst Johs. Pedersens, diese Tatsachen hervorgehoben zu haben in seinem Buche ,Israel, its Life and Culture I–II', London-Copenhagen 1926 S. 167 f. und S. 263—310. Ein Wunsch ist nicht bloß ein Wunsch, es ist eine reale Macht, die das bewirkt, was der Inhalt des Wunsches ist. Und *šālôm* ist der ideale Zustand der Harmonie, in dem alles so ist wie es sein soll. Daher wünscht man demjenigen *šālôm*, mit dem man sich in Verbindung setzen will. Der gewöhnliche Gruß heißt so eben *šālôm lāk*. Und zwischen diesem und einer ausgesprochenen Segnung kann überhaupt nicht unterschieden werden; vgl. II Sam 8, 10. Sonst verweisen wir auf die glänzende Darstellung bei Pedersen S. 303 f., wo mehrere Belegstellen zu finden sind.

Es ist somit nicht sehr wahrscheinlich, daß eine Sache, die so wichtig war wie das Grüßen, besonders am Anfang eines Briefes, mit Worten ausgedrückt wäre, die eigentlich nicht mehr bedeuten sollten als unser ‚Guten Tag‘ o. ä., und das müßte ja der Fall sein, wenn wir es mit einer gänzlich abgeblaßten Formel zu tun hätten.

Zuerst muß daher der Sinn des Ausdrucks שאל שלם festgestellt werden, ohne Rücksicht auf das Subjekt des Verbums. Und hier hilft uns eben sehr gut die Tatsache, auf die die Forscher aufmerksam gemacht haben, daß wir denselben oder einen ähnlichen (mit einer Präposition vor שלם versehenen) Ausdruck auch in anderen hebräisch-aramäischen Sprachen finden. Bei einer Untersuchung dieser Ausdrücke bietet die traditionelle Erklärung eine sehr interessante Schwierigkeit. Es gilt das dem syrischen ܫܐܠ ܫܠܡܗ (das, wie das äg.-aram., das Wort שלם ohne Präposition einführt). Zu diesem Ausdruck hat Nöldeke S. 197 Anm. darauf aufmerksam gemacht, daß das Syrische nur in dieser Redensart das Peal von שאל in der nicht mehr gefühlten Bedeutung ‚fragen, nachfragen‘ beibehalten habe. Sonst bedeutet ja das Peal ‚bitten, verlangen‘, das Pael dagegen ‚fragen‘. Aber weshalb soll das Peal hier eine andere Bedeutung haben als sonst? Kann man nicht die sonstige Bedeutung gebrauchen? Wir hätten dann zu übersetzen: ‚das Wohlbefinden verlangen, fordern‘. Das hört sich sonderbar an, aber bei genauerer Betrachtung steht es ja in bester Übereinstimmung mit dem oben von dem *šalôm*-Wunsche Gesagten. Wir hätten nur einen stärkeren Ausdruck für ‚den *šālôm* herbeiwünschen‘. Man fordert den *šālôm*, indem man ihn ausspricht, die Energie der Seele darein legt.[1] So erklärt sich auch am besten eine andere Tatsache, auf die ebenfalls Nöldeke aufmerksam gemacht hat, nämlich daß nicht das Befinden schlechthin als Objekt für שאל dasteht, sondern das Wohlbefinden. Wenn wir es mit einem Wunsch zu tun haben, so ist das selbstverständlich. Sonst müssen wir die von Nöldeke gegebene, mehr

---

[1] Zu שאל mit der Nuance ‚wünschen‘ vgl. Jon 4, 8; I Reg 19, 4.

künstliche Erklärung gebrauchen, daß nur um des guten Omens willen nach dem Wohlbefinden gefragt werde.

Interessant ist nun, daß eben eine Erklärung wie die hier gegebene tatsächlich von Pedersen S. 304, besonders Anm. dazu S. 524f., zu dem hebräischen *šāʾal lô lᵉšālôm* gegeben wird: ‚The man "demands peace" for the one with whom he wishes to maintain or maintains a relation of friendship. It means that he puts the energy of his soul into it‘ (S. 304). Von dem erwähnten Ausdruck selbst sagt er S. 524: ‚There must be a positive "giving" in it, implied in the energy of will expressed by the verb.‘[1] Gestützt wird diese Erklärung nicht nur durch den erwähnten syrischen Ausdruck, sondern auch durch die bekannte, von Sachau verwertete akkadische Formel *šulum šarri šaʾâlu*. Sie bedeutet nicht ‚nach dem Wohlergehen des Königs fragen‘. Das zeigen deutlich Stellen wie Assurbanipal IV, 5, 134 usw. (siehe Muss-Arnolt S. 1044, 2), woraus hervorgeht, daß wir es mit einem Ausdrucke zu tun haben, der die Anerkennung des Königs in sich birgt. Denn welches Interesse könnte der König daran haben, daß alle Leute nach seinem Wohlergehen fragten? Ein richtiges Gefühl liegt daher der Übersetzung Delitzsch's zugrunde, die von Sachau angeführt wird: ‚. . . den König huldigend begrüßen‘. Er hat das positive ‚Geben‘ (Pedersens Ausdruck) der Formel gesehen. Aber dies kommt glänzend zu seinem Recht ohne exegetische Künste, wenn wir nur die Bedeutung von *šaʾâlu* ‚fordern‘ erkennen. Es ist die Pflicht der Untertanen und Ausdruck ihrer Loyalität, daß sie *šālôm* für den König ‚fordern‘, wünschen.[2] (Vgl. Ps 72, 15.)

Liefert so das Akkadische gute Parallelen zu unserem Ausdruck in der von Pedersen behaupteten Bedeutung, so ist es auch

---

[1] ‚Fordern, verlangen‘ ist sicher der eigentliche Sinn, jedenfalls des hebräischen (und aramäischen) שאל. Wo es mit ‚fragen, erkundigen‘ übersetzt werden muß, schimmert trotzdem diese Bedeutung durch; ‚fragen‘ heißt ‚zu erfahren fordern, Antwort fordern‘.

[2] Vgl. Muss-Arnolt, der zugeben muß, daß ein Wunsch in der Formel ausgedrückt ist.

sehr interessant, daß, worauf ebenfalls Pedersen aufmerksam macht, wir im Akkadischen sogar, wie in den Elephantine-Papyri, die Gottheit als Subjekt des Ausdrucks finden, so z. B. Amarna-Briefe 96, 4 ff.; 97, 3: *ilânū šulumkā šulum bîtikā lišal* (96, 4 ff.).[1] Hier kann man unmöglich, wie das gewöhnlich geschieht, die Übersetzung ‚fragen‘ für *ša'âlu* gebrauchen.

Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß wir hierdurch den besten Ausgangspunkt für ein Verständnis unseres Ausdrucks gewonnen haben.

Die gewöhnliche Form des Grußes ist, daß man einfach *šâlôm* sagt und ihn so fordert. Aber die Wirkungsfähigkeit einer solchen Forderung ist von der Seelenkraft des betreffenden Menschen abhängig (Pedersen S. 157 f.); nicht jeder gewöhnliche Mensch kann solche Forderungen mit Sicherheit erfüllt wissen. Aber je mehr man mit Seelenkraft erfüllt war, desto stärker war der Wunsch. Der Wunsch eines Gottesmannes z. B. war mehr wirkungsfähig als der eines gewöhnlichen Mannes. Deshalb war es vor allem Sache der Priester und Nebiim, das Volk zu segnen. Aber gewöhnlich hat man sich beim Grüßen damit begnügt, selbst den Gruß auszusprechen. Wenn es dagegen hochgestellte Persönlichkeiten waren, an die man sich wandte, oder wenn man sonst einen kräftigeren Segenswunsch gebrauchen wollte, so hat man öfters denjenigen gebeten, den Segenswunsch auszusprechen, der die größte Seelenkraft besaß, nämlich den Gott! Das tut man so, daß man wünscht, die Gottheit möge Segen aussprechen (‚fordern‘) für den Angeredeten. In der Weise wird der Segenswunsch möglichst stark intensiviert. So in den Elephantine-Papyri und so in den El-Amarna-Tafeln!

Das שאל שלם bedeutet somit eigentlich wohl ‚den שלם-Wunsch aussprechen‘. Und dies hat eben eine interessante Parallele in dem arabischen سلّم على, das eigentlich bedeutet ‚zu jemandem sagen سَلَامٌ عَلَيْكَ‘. Die von den Forschern herangezogene arabische Parallele صلّى الله عليه وسلّم, wo ebenfalls die Gottheit Subjekt des Verbums ist, ist so zwar berechtigt, aber am wertvollsten für die von Pedersen

[1] Knudtzons Ausgabe.

gegebene Erklärung unseres Ausdrucks, indem für den arabischen Ausdruck die Bedeutung ,den Gruß aussprechen' allgemein anerkannt ist.

In der in den Elephantine-Papyri und den Amarna-Briefen vorkommenden interessanten Abwandlung der Grußformel liegt auch eine feine Höflichkeit: ,Ich selbst bin es nicht wert, dir dein Wohlergehen zu wünschen. Ich wende mich aber an die Gottheit, die es auf meine Bitte tun wird.'

Daß die ägyptisch-aramäischen, akkadischen und syrischen Ausdrücke, die שלם ohne Präposition einführen, hierdurch sehr natürlich erklärt werden können, ist leicht einzusehen. Der einzige Einwand, den man hier erwarten könnte, ist wohl, daß man den *šālôm* von irgendeinem doch fordern muß. Etwa von der Gottheit? Dann ist aber eben unser Ausdruck in den Elephantine-Papyri fortwährend unerklärt; denn hier ist die Gottheit selbst Subjekt. Aber die erwähnte Fragestellung ist gänzlich unerlaubt. Man fordert nicht den *šālôm* von irgendeinem. Man fordert ihn nur dadurch, daß man ihn ausspricht. Woher er kommt, wird nicht gefragt. Es ist das Wort, das wirkt, und zwar am stärksten das Wort Gottes!

Schwieriger scheint es aber, dieselben Ausdrücke zu erklären, wenn sie שלם mit einer Präposition einführen, im Bibl.-Hebr. mit לְ und im Neuhebr.-Aram. mit בְּ. Aber בְּ gibt das Mittel des Forderns (d. h. des Aussprechens) an: man fordert, spricht, indem man das Wort *šālôm* gebraucht; vgl. Job 31, 30. Und לְ gibt die Richtung an, in welche die Forderung geht; vgl. Jon 4, 8: *wajjiš'al 'äṯ nafšô lāmûṯ* ,und er forderte (wünschte) seine Seele in die Richtung des Sterbens', d. h. er wünschte sich den Tod.

So ist die Zögerung Sachaus gegenüber den Deutungen Barths und Nöldekes doch am Ende wohl berechtigt. Der Ausdruck hat, wie er da steht, wirklich einen Sinn.

2. Zu 1, 23 f. Die Worte חזי בעלי טבתך werden gewöhnlich so aufgefaßt: ,Siehe, d. h. gedenke, die Empfänger deiner Güte.'[1] Aber

[1] Siehe Sachau 1911 S. 19, wo dazu noch die Möglichkeit, חזי interjektionell aufzufassen, erwähnt wird; zu einer solchen Auffassung vgl. auch Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911, S. 5.

ein solcher Gebrauch des Wortes חזה ist überaus künstlich und gesucht und kann nicht belegt werden. Was die Petenten wünschen, ist, daß der Statthalter בגוהי seine ägyptischen Freunde auf den richtigen Sachverhalt betreffs des Tempels aufmerksam mache und sie dabei bitte, zur Restituierung behilflich zu sein. Auch ist die Lesung חזי wohl nicht ganz unzweifelhaft. In Pap. 1 ist das erste Zeichen undeutlich. Daß dies aber ח zu lesen ist, wird durch Pap. 2, 23 sichergestellt. Auch das letzte Zeichen י ist gesichert. So steht es aber nicht mit dem mittleren Zeichen. Dies kann wohl ebensogut, jedenfalls in Pap. 1, ו als ז gelesen werden. Das Merkmal, das ו von ז unterscheidet, ist in diesen Papyri, daß die obere Spitze des ersteren nach links gebogen ist, während letzteres mehr geradlinig ist. Im allgemeinen ist diese Biegung des ו sehr deutlich. Aber es gibt auch Fälle, wo sie sehr wenig hervortritt, wo also das ו dem ז an Form sehr nahe kommt. Vgl. z. B. das ו in ועד 1, 20, in הוה und אגורא 1, 6, in עלו 1, 9, in יהו 2, 25 usw. Auch ist die obere Spitze des mittleren Zeichens des hier in Frage kommenden Wortes von 1, 23, obwohl ganz schwach, so doch spürbar nach links gebogen. Jedenfalls kann schwerlich ein Unterschied zwischen diesem Zeichen und den angeführten ו-Zeichen konstatiert werden. Zwar ist auch ז oft ein wenig nach links gebogen, so daß die Lesung ז immerhin möglich bleibt. Aber in Pap. 1 kann ebensogut ו gemeint sein. Schwieriger steht es jedoch in 2, 23, wo die Lesung ז die natürlichere zu sein scheint. Wenn aber das ו von יהו in 2, 25 verglichen wird, so scheint auch hier die Lesung ו nicht unmöglich zu sein. — Wie schwierig es sein kann, die Zeichenverbindung וי von זי zu unterscheiden, zeigen חוי 2, 3, הוין 1, 15, כזי 2, 4 usw. — Die Lesung חוי in 1, 23; 2, 23 bedeutet aber eine große exegetische Erleichterung. Es ist natürlich Imperativ Pael von חוא ‚ansagen, ankündigen, verkündigen‘ gemeint. Es wäre also so zu verstehen: ‚Gib ihnen Mitteilung, Bescheid (sc. von dem richtigen Sachverhalt betreffs unseres Tempels oder von dem, was du wünschest, daß sie tun sollen)‘ oder nur: ‚Benachrichtige sie.‘ Die Konstruktion von חוא mit einer Person als direktem Objekt ist bekannt, z. B. 2, 15;

15, 7. Es wäre so jedenfalls zu erwägen, ob nicht diese Lesung vorzuziehen ist.

3. Die Petenten von Elephantine haben schon früher einmal einen Brief mit der Bitte um Hilfe zur Restituierung nach Jerusalem geschickt, und zwar an בגוהי und an den Hohenpriester Joḥanan und seine Kollegen, die Priester von Jerusalem, an אוסתן, den Bruder von ענני, und die Vornehmen (חרי) der Juden. Auf diesen Brief haben sie aber keine Antwort erhalten (Pap 1, 18f.). Hieraus ist natürlich mit den Forschern zu schließen, daß die deuteronomischen Ideen der jerusalemischen Priesterschaft eine Hilfeleistung verhindern mußten. Die Elephantine-Juden versuchen daher eine andere Instanz, oder richtiger zwei andere Instanzen, nämlich zuerst den persischen Statthalter בגוהי und danach die Söhne des Statthalters Sanaballaț von Samarien, Delajah und Schelemja (1, 29). Und nun ist wohl zu beachten, daß diese Instanzen (d. h. בגוהי und Delajah) tatsächlich eine entgegenkommende Haltung einnehmen, die sogar in einer Empfehlung des Tempelbaues an Arsames resultiert hat (Pap 3). M. W. haben keine Forscher diese Tatsache genügend berücksichtigt. Warum wenden sich die Elephantine-Juden noch einmal an בגוהי, aber nicht an den Hohenpriester usw.? Und warum erhalten sie diesmal wirklich eine Antwort? Sicherlich haben hier mehrere Tatsachen zusammengewirkt. Daß die Petenten sich nicht nochmals an den Hohenpriester usw. wenden, hat zuerst wohl die Ursache gehabt, daß sie tatsächlich irgendwie von den kultuszentralisierenden Ideen der jerus. Priesterschaft Kunde erhalten haben, nachdem sie den ersten Brief geschrieben. Und dabei haben sie wohl verstanden oder gewußt, daß solche Ideen nicht bei den Samaritanern Eingang gefunden hatten. Daher wenden sie sich jetzt an diese. — Zugleich aber wenden sie sich an den Statthalter auch diesmal. Dies hat zuerst natürlich dieselbe Ursache wie das vorige Mal; siehe hierüber vor allem Fraenkel, ZA 1908 S. 243. Daß sie aber diese Adresse beibehalten und sie nicht zusammen mit dem Hohenpriester usw. gestrichen haben, muß daher kommen, daß ihnen die Feindschaft bekannt war, die zwischen dem Statt-

halter und dem Hohenpriester bestand. Diese Feindschaft ist stark von Sachau (1911 S. 6 f.) nach Josephus, Antiqu. X 7 hervorgehoben worden, aber ohne daß er den hier angeführten Zusammenhang beachtet, indem er zu vergessen scheint, daß die erste Petition auch an den Statthalter, nicht nur an den Hohenpriester usw. gerichtet war, und es so erstaunlich findet, daß sie die erste Petition an Joḥanan erwähnen, welches die Ursache haben müsse, daß sie von der angegebenen Feindschaft nichts wissen. Richtig ist wohl, daß sie das erste Mal nichts von der Feindschaft wußten und unter anderem daher auch keine Antwort (auch nicht vom Statthalter) auf ihr an die beiden Exzellenzen adressiertes Schreiben erhielten. Inzwischen ist ihnen aber diese Tatsache bekanntgeworden. Und daß sie in dem zweiten Schreiben ausdrücklich das erste erwähnen, hat sicher auch die Absicht gehabt, den Statthalter dazu anzuleiten, eine Hilfeleistung zu gewähren, die dem Hohenpriester zuwider war.

Ist dies richtig, so ist die Adresse des zweiten Schreibens wohlerwogen. An Sanaballaṭs Söhne wird es adressiert wegen des samaritanischen Gegensatzes zu (oder jedenfalls Gleichgültigkeit gegenüber) den Ideen der jerus. Priesterschaft, an den Statthalter wegen seiner Feindschaft mit dem Hohenpriester. Es wäre auch ohnehin ganz merkwürdig, wenn eine so wichtige Differenz in der Adresse wie die zwischen dem ersten und zweiten Schreiben nicht klug ausgedacht wäre, ganz besonders weil sie keine totale ist. Und die Elephantine-Juden haben richtig gedacht. Delajah hat nichts einzuwenden gegen ein Jahwä-Heiligtum außerhalb Jerusalems, und dem בגוהי ist es sicher nicht nur eine Pflicht gewesen, auch außerhalb Judäas wohnenden Juden Hilfe zu leisten, sondern wohl auch willkommen gewesen, durch seine Intervention den Interessen seines Gegners entgegenhandeln zu können.

Wie sich hiermit die anzunehmenden familiären Beziehungen zwischen Joḥanan und Sanaballaṭ Neh 13, 28 (siehe Sachau 1911 S. 6) vereinigen lassen, bleibt eine andere Sache. Jedenfalls scheint nicht בגוהי den Gegensatz Nehemias gegen Sanaballaṭ beibehalten zu haben. בגוהי war wohl auch nicht Jude, wie Nehemia es war.

Eine islamische Quelle über China um 1500.

(Das Khiṭayname des ʿAlı Ekber.)[1]

Von

P. Kahle, Bonn.

(Mit 2 Tafeln.)

In den Mélanges Orientaux, die Professoren der École des Langues Orientales Vivantes in Paris dem VI. Internationalen Orientalistenkongreß überreicht haben, der gerade vor 50 Jahren um diese Zeit hier in Leiden tagte, hat Charles Schefer von dem Khiṭāynāme gehandelt, das ʿAlī Ekber 1516 auf Grund der Erfahrungen, die er auf einer Reise nach China gesammelt hatte, verfaßt hat. Er hat da drei von den 20 Kapiteln dieses Werkes veröffentlicht und übersetzt, Kapitel 1: Die Wege nach Khiṭāy; 7: Die Gefängnisse; 15: Über die Leute, die vom Westen nach China kommen. Schefer hat weitere Mitteilungen über dieses Buch in Aussicht gestellt, falls sich Interesse dafür finden sollte.

Das scheint nicht der Fall gewesen zu sein. Soviel ich sehe, ist der Veröffentlichung Schefers wenig Beachtung geschenkt worden. In der von Cordier 1913—1916 besorgten neuen Ausgabe von Sir Henry Yule's ‚Cathay and the Way Thither'[2] ist das Werk nicht mit einem Wort erwähnt. Auch Gabriel Ferrand hat es nicht berücksichtigt in seinen ‚Relations de Voyages et Textes Géographiques Arabes, Persans et Turcs relatifs à l'Extrême-Orient', die 1913/14 erschienen sind. In der Enzyklopädie des Islam findet sich nur ein kurzer Passus von acht Zeilen über ʿAlı Ekber, und in seinem Artikel ‚China' daselbst geht Martin Hartmann vom 14. Jahrhundert (Ibn Baṭṭūṭa) gleich zu den Ereignissen des 17. Jahrhunderts über.

[1] Vortrag, gehalten am 14. Sept. 1933 in Leiden beim 7. Congres der Oostersch Genootschap in Nederland.

[2] The Hakluyt Society, Second Series, No. 33. 37. 38. 41.

Und doch scheint mir dieses Werk diese Nichtbeachtung ganz und gar nicht zu verdienen; deshalb möchte ich hier nach 50 Jahren auf es zurückkommen. Ich hoffe, daß ich aus dem Kreise der Kollegen manche Anregung im Anschluß an meine Ausführungen erhalten werde.

Ich bin durch Georg Jacob in Kiel auf ʿAlī Ekber hingewiesen worden. Daß mich sein Werk im Zusammenhang mit meinen Arbeiten über die gleichzeitigen Werke des Ibn Ijās und des Pīrī Reʾīs interessierte, ist begreiflich. So bat ich H. Ritter, eine Photographie der Handschrift des Werkes zu besorgen, die Schefer seinerzeit hat abschreiben lassen.[1] Die Photographie befindet sich jetzt in der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin (Ms. sim. or. 58). Von dort habe ich sie nach Bonn kommen lassen und sie im letzten Sommer zusammen mit Dr. phil. Muhammad Hamidullah, einem gelehrten indischen Muslim aus Hyderabad-Deccan, der in Bonn studierte, vollständig übersetzt und durchgearbeitet.

Schon vor Schefer war das Werk auf Grund einer türkischen Übersetzung bekannt, die während der Regierung von Murād III., wie es scheint 990 H/1582 D, angefertigt wurde und von der es u. a. Handschriften in Berlin und Dresden[2] gibt, von der auch eine Lithographie existiert.[3] Auf Grund dieser türkischen Übersetzung hatte H. L. Fleischer in den Berichten der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Band III (Leipzig 1851, S. 317—327) über das Werk gehandelt,

[1] Es ist die Handschrift in der Bibliothek ʿĀshir Efendi I 609 in Konstantinopel. Auf sie hat, soviel ich sehe, zuerst von Schlechta-Wssehrd in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie XVII, 1855, S. 171, Anm. 3, hingewiesen. Er erwähnt daneben noch eine Handschrift in französischem Privatbesitz. — J. Schacht führt in seiner Arbeit: Aus den Bibliotheken von Konstantinopel und Kairo (Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften 1928, Nr. 8) auf S. 63 zwei weitere Handschriften in Konstantinopel an: ʿĀshir I 610 und II 249.

[2] Über die Berliner Hs. Diez A oct. 95 (geschr. 1141 H/1728 D) vgl. Pertsch unter Nr. 183. — Auf eine weitere Berliner Hs. or. qu. 898 vom Jahre 1252 H/1836 D, die, wie mir Bibliothekarat Dr. Weisweiler schreibt, erst 1900 nach Berlin gekommen ist, weist Schacht a. a. O. hin. — Die Dresdener Hs. or. 71 ist geschr. 1081 H/1670 D, vgl. Fleischers Catalogus (Lipsiae 1831), S. 10.

[3] Konstantinopel 1270 H/1854 D.

und hat dort auch eine Übersetzung von Kapitel 4 veröffentlicht, das von den Soldaten in China handelt; und Zenker hat im 15. Band der ZDMG (1861, S. 785—805) über ‚Das chinesische Reich, nach dem türkischen Khatainame' sehr ausführlich berichtet. Aber beide haben sich darauf beschränkt, einiges von dem Inhalt des Werkes auf Grund der türkischen Übersetzung wiederzugeben, ohne weitere Untersuchung und Prüfung der Angaben; das gilt auch von Charles Schefers Publikation. Damit ist es wohl zu erklären, daß diesen Veröffentlichungen keine weitere Beachtung geschenkt worden ist. Dazu kommt, daß die türkische Übersetzung für eine wirkliche Untersuchung des Werkes nicht ausreicht. Sie kürzt oder umschreibt ungenau den persischen Text überall da, wo er einige Schwierigkeiten bietet, unterdrückt nicht nur viele Gedichte, sondern auch charakteristische Berichte über Erlebnisse des Verfassers, wie zum Beispiel den höchst interessanten Bericht über seinen Besuch in den Bordellen von China, wohl weil er dem Türken anstößig erschien. Sie bietet auch einige Jahreszahlen, die im persischen Original nicht stehen und die ganz offenbar falsch sind und Unklarheit über die Datierung des Originals gelassen haben.[1] So hat die türkische Übersetzung neben dem persischen Original keinen selbständigen Wert.

Immerhin zeigt sie an, wie der Übersetzer den persischen Text, der nicht immer ganz eindeutig zu lesen ist, aufgefaßt hat. Wenn sie gelegentlich Angaben enthält, die im persischen Original nicht stehen, so sind die zweifelhaft und erweisen sich bei genauem Zusehen als irrtümlich.[2]

Schefer hält die Handschrift I 609 der ʿĀshir Efendi-Bibliothek für das Autograph des Verfassers. Aber zu Unrecht schließt er das auf Grund einer Textgestalt, die im Original nach Ausweis der

---

[1] Vgl. Pertsch' Katalog, S. 202.

[2] Vgl. unten S. 100, Anm. 1; übrigens muß man auch das Verhältnis der verschiedenen Handschriften der türkischen Übersetzung noch untersuchen. Ich habe jedenfalls festgestellt, daß Fleischer gelegentlich auf Grund der Dresdener Handschrift etwas berichtet, was in der Berliner Handschrift aus der Sammlung Diez, die mir vorgelegen hat, nicht steht.

Photographie nicht steht und die der Abschreiber offenbar erst hineinkorrigiert hat. Es läßt sich überhaupt nachweisen, daß der Abschreiber nicht so exakt gearbeitet hat wie Schefer meint. Er muß die nicht immer leicht leserliche Handschrift in Kleinigkeiten korrigiert haben, so daß Schefer verschiedentlich irregeführt worden ist.

Daß das Werk 1516 beendet ist, ist am Ende der Hs. ausdrücklich erwähnt. Die Hs. selbst ist aber nicht datiert. Es steht da, daß sie geschrieben ist von einem Derwisch Aḥmed. Allerdings ist das Aḥmed ausgemerzt im Original, und die Notiz wird in der Abschrift, die sich Schefer hat anfertigen lassen, fortgelassen sein, so daß er auf den Gedanken kommen konnte, daß die Hs. das Autograph bietet. Aber man konnte schon auf Grund der Einleitung des Werkes sehen, daß die Hs. später geschrieben sein muß. Das im Jahre 1516 beendete Werk war natürlich als Gabe für Sultan Selīm gedacht[1] und muß eine Widmung an diesen Herrscher enthalten haben. Nach dessen unerwartetem Tode hat der Verfasser offenbar selber die Widmung an Selīm durch eine solche an Suleimān ersetzt, ganz ähnlich wie wir das auch in der Baḥrīje des Pīrī Reʾīs sehen, die ja um dieselbe Zeit entstanden ist.[2] Und wie Pīrī Reʾīs davon spricht, daß die Leute sich beeilt hätten, dem neuen Sultan Gaben darzubringen, so sagt auch ʿAlī Ekber in seiner Vorrede, daß er die Beschreibung der wunderbaren Sitten und Gebräuche von den Ländern Čīn und Mačīn, Khiṭā und Khotan als Geschenk dem Sultan dargebracht habe. Es ist klar, daß die Handschrift, die diese Widmung an Suleimān enthält, erst nach 1520 geschrieben sein kann, dem Jahre, in welchem Suleimān die Herrschaft antrat. Leider ist die Angabe des Schreibers als ‚Derwisch Aḥmed' zu unbestimmt, als daß man auf Grund ihrer etwas Näheres über den Schreiber feststellen könnte.

Das Werk ist keine Reisebeschreibung im eigentlichen Sinne, sondern enthält eine systematische Darstellung der Verhältnisse

---

[1] So auch Ḥāǧǧi Khalīfa IV 502; zu dessen Notiz vgl. die Bemerkung auf S. 95, Anm. 2.

[2] Vgl. Pīrī Reʾīs, Baḥrīje, ed. P. Kahle, Bd. II, S. XVII.

Chinas in 20 Kapiteln, über die schon Fleischer eine Übersicht gegeben hat. Der Verfasser berücksichtigt eingehend die militärischen Verhältnisse Chinas, hat aber ein offenes Auge für die verschiedensten Dinge und Verhältnisse des großen Reiches. Gleich in der Einleitung spricht er davon, daß für ihn maßgebend gewesen sei die Anweisung, die seinerzeit der in Transoxanien regierende Timuride Sultan Ulūgh Bey (1447—1449) dem Ustādh Maulānā ʿAlī Qushdjī (gest. 1479) mitgegeben habe: ‚Was immer ihr seht und kennenlernt, schreibt nieder, denn jede Sitte dieses Landes gehört zu den Wundern, und die Überlieferung des Unglaubens ist nicht Unglaube.‘ Der Qalender — so nennt sich der Verfasser selber wiederholt — sagt von dem, was er selbst gesehen hat, in Wahrheit, daß es zu den Wundern gehört. Ob diese Anweisung an ʿAlī Qushdjī für eine Reise nach China bestimmt gewesen ist, ob er je in China gewesen ist, und ob er je einen Bericht über eine solche Reise gegeben hat — wir wissen es nicht. Im Qāmūs ul-Aʿlām,[1] wo sich ein ausführlicher Artikel über ihn findet, ist von seinem Aufenthalt in China, bzw. einem Bericht von ihm über eine solche Reise nichts gesagt. Die Notiz von Ḥağğī Khalīfa[2] beruht ganz auf der türkischen Übersetzung des Khiṭāynāme und zeigt, daß der Verfasser darüber hinaus nichts gewußt hat. Man hat auf Grund dieser Notiz den ʿAlī Qushdjī sogar für den Verfasser des Buches halten wollen. Das ist natürlich ein vollkommenes Mißverständnis. ʿAlī Ekber ist viel später in China gewesen. Daß er — wie Zenker vermutet hat[3] — den Bericht des

[1] = Dictionnaire Universelle d'Histoire et de Géographie, par Ch. Samy-Bey Fraschery. Constantinople, Tome IV, 1894, S. 3197.

[2] Die Notiz lautet (IV 501f.): ‚Geschrieben hat es einer der Kaufleute für den Sultan Selīm Khān um das Jahr 900 (= 1494 D), und man sagt, daß der Maulā ʿAlī Qushdjī nach Khiṭāy gezogen sei von seiten des Ulūgh Bey und aufgeschrieben hat, was er gesehen hat, wie er darin berichtet.‘ Ḥ. Kh. hat also lediglich statt der Jahreszahl 900 der türkischen Übersetzung, die ihm vielleicht selber bedenklich erschien, ‚um das Jahr 900‘ (فی حدود سنة ٩٠٠) geschrieben.

[3] Zenker meint, daß neben den Erzählungen vielleicht gleichzeitiger Reisender ältere Berichte aus der Mongolenherrschaft (1279—1368) zugrunde liegen mögen. ‚Viele Schilderungen wenigstens stimmen in auffallender Weise mit denen überein, welche wir bei Marco Polo lesen.‘ S. 785.

Marco Polo irgendwie verwertet hat, ist ganz ausgeschlossen. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß der Verfasser im wesentlichen berichtet, was er selber gesehen, oder was er an Ort und Stelle in Erfahrung gebracht hat.

So spricht er im 3. Kapitel davon, daß er mehr als drei Monate innerhalb von Khiṭāy gereist sei, und wiederholt bald darauf, daß er 100 Tage durch Khiṭāy — d. h. von der Grenzfestung Sekdju bis zur Hauptstadt Khān Bāligh (Peking) — gereist ist, und spricht im 17. Kapitel, das von der Agrikultur Chinas handelt, davon, daß er mit seinen Begleitern zwei bis drei Monate lang fortdauernd im Schatten der Bäume gereist ist. Die Details, die er über seine Reisen in China gibt, beruhen ganz sicher auf eigenen Erlebnissen. Wo er im 4. Kapitel vom Exerzieren der chinesischen Truppen spricht, von der Schlagfertigkeit derselben, die so groß sei, daß innerhalb einer Stunde eine Armee von 50.000 Mann zu Pferde, ausgerüstet mit allen Kriegswaffen, sich auf dem Felde zusammenfindet, wenn der Befehl dazu ergeht, bemerkt er: ‚Derartige militärische Leistungen und solche Regeln des Militärdienstes sind überall sonst außerhalb von Khiṭāy unbekannt. Derartige Beobachtung der Gesetze und der Regeln von Khiṭāy sind nirgends zu finden außerhalb von Khiṭāy. Wenn die Leute des Islams ihre Religionsgesetze — ohne die damit vergleichen zu wollen — ebenso beachten würden, so würden sie alle ohne Zweifel durch Gottes Gnade Heilige werden.‘

Bei der Beschreibung des Palastes in Khān Bāligh im 6. Kapitel heißt es: ‚Zu unserer Zeit kam der Kaiser einmal am Morgen in die Halle‘ — gewöhnlich kommt er nämlich schon während der Nacht zur Audienz —, und wo er von der Musik bei der Audienz spricht, heißt es: ‚Die Töne dieser Instrumente können nur den in Entzücken versetzen, der sie selber hört, und die Zunge der Feder ist unfähig und zu schwach, um diese Instrumente zu beschreiben.‘

Auch die Beschreibung der eigentlichen Audienz beim Kaiser ist so außerordentlich eindrucksvoll, daß man es sich einfach nicht denken kann, daß der, der sie beschrieben hat, sie nicht selber miterlebt hat.

Besonders wichtig sind auch die Erlebnisse, die er mit seinen elf Genossen während seiner 26tägigen Gefangenschaft in Khān Bāligh erlebt hat. Einer von den einfachen Leuten seines Gefolges hatte eine Schlägerei mit einem Tibetaner gehabt, und dieser war infolge davon gestorben. So wurden die zwölf Leute ins Gefängnis gesperrt, fünf Tage wurden sie auch mit Fesseln belegt, aber die wurden ihnen dann abgenommen auf Grund eines Befehles aus dem Palast des Kaisers, der lautet: ‚weil die Leute derartige Strafen nicht kennen und nicht imstande sind, sie zu ertragen.‘ Schließlich werden sie nach Untersuchung des Falles freigelassen, bis auf den, der die Schlägerei gehabt hat. Dieses ganze 7. Kapitel ist voll von persönlichen Erlebnissen. Aber es ist ja von Schefer übersetzt worden, und ich kann hier darauf verweisen.

Mit Begeisterung spricht er von den Festen der Chinesen und den geselligen Veranstaltungen, die mit ihnen verbunden sind und bei denen auch die schönen Frauen Chinas zugegen sind, was auf den Muslim einen besonderen Eindruck gemacht hat. Er schreibt da: ‚Nur wer es selbst gesehen hat, kann den Geschmack dieser Geselligkeiten ermessen.‘ Aber die schönen Frauen in China haben es ihm überhaupt angetan. Immer wieder kommt er auf sie zu sprechen und beschreibt sie mit einer Begeisterung, die sich nur durch persönliche Erlebnisse erklären läßt. Das gilt ganz besonders auch von seinen Erlebnissen in den Kharabkhānes, denen das 11. Kapitel seines Buches gilt.

Neben dem, was er selbst gesehen hat, findet sich aber auch vieles, was er auf Grund von Erkundigungen erfahren hat, Erkundigungen bei Leuten, die offenbar ausgezeichnet in China Bescheid wußten. Ich glaube Grund zur Annahme zu haben, daß diese Gewährsleute hauptsächlich Eunuchen gewesen sind, die damals einen großen Einfluß in China gehabt haben müssen und unter denen sich offenbar viele Muslime befunden haben, die ihm, dem Muslim, bereitwillig Auskunft erteilt haben. Dem Eunuchenwesen in China sind bei ʿAlī Ekber sehr eingehende Schilderungen gewidmet. Er beschreibt bis ins einzelne, wo sie herkommen, wie

sie in den Palast gelangen, wie sie dort allmählich von Stufe zu Stufe steigen, bis sie schließlich zu maßgebendem Einfluß in China gelangen, und man bekommt einen sehr anschaulichen Eindruck von der Verwaltung des Landes unter der Herrschaft dieser Eunuchen.

‚Ein Grund dafür, daß das Land von China wohlbevölkert ist und in Wohlstand und Sicherheit bleibt' — so heißt es im 3. Kapitel —, ‚ist das Vorhandensein dieser Eunuchen, die die Agenten des Kaisers von China selbst sind und die er wie seine Söhne behandelt. Die meisten dieser Eunuchen sind Muslime.' Die ganze Bedeutung der Herrschaft der Eunuchen erhellt schon aus den Privilegien, die ihnen allein bei ihren Reisen im Lande zugestanden waren. ʿAlī Ekber schildert anschaulich, wie sich ihr Reisen von dem Reisen der gewöhnlichen, auch der hohen Beamten unterscheidet. Wenn diese reisen, so finden auch sie unterwegs an den Stationen, die vom Staate ausgestattet sind, alles vor, dessen sie bedürfen. Aber sobald ein solcher in die Nähe von K͟hān Bālig͟h kommt, verläßt ihn aller Prunk. Er lädt all sein Gepäck auf gemietete Wagen, all sein Pomp verschwindet, auf gemietetem Kamel oder Esel hält er seinen Einzug in die Hauptstadt. Bei den Eunuchen ist es anders. Wenn ein solcher etwa von seinem Posten als Gouverneur einer Provinz abberufen wird, ‚kehrt er mit allem Pomp und Glanz, Luxus und Herrlichkeit, mit seinem Eigentum und seinen Reichtümern Station für Station zurück, bis er direkt zum Palaste des Königs kommt. Und wenn er das Tor des Palastes erreicht, so bringt er all sein Vermögen und seinen Reichtum hinein in den Palast und erhält einen Gürtel mit Jade um die Taille und wird ein spezieller Eunuch des Königs'.

Wir sehen immer wieder, wie die Darstellung des ʿAlī Ekber abhängt von den Auskünften, die er von solchen Eunuchen bekommen hat, und werden vieles von dem Bericht über die Verwaltung des Landes auf diese Quelle zurückführen dürfen und hier eine zwar einseitig gesehene, aber doch im wesentlichen zutreffende Darstellung der Verhältnisse in China finden.

Das wird dort bestätigt, wo wir die Angaben des Buches an anderen Quellen nachprüfen können: Im 4. Kapitel steht ein langer Bericht, in dem Isān Tāishī[1] eine Rolle spielt, der von 1439—1455 Fürst der Qalmāq war. ʿAlī Ekber berichtet, daß dieser Isān Tāishī im Jahre 854 H/1450 D dem damaligen chinesischen Kaiser entgegengetreten ist, ihn besiegt und gefangengenommen und nach Qaraqorum[2] gebracht hat, ‚der Stadt, wo die Händler wohnen',[3] wie es heißt. Dort habe er ihn eine Zeitlang in Gewahrsam gehalten. Dann habe er ihm seine Tochter zur Frau gegeben und nach China die Nachricht gesandt, man müsse den alten Kaiser, seinen Schwiegersohn, wieder zum Kaiser machen — die Chinesen hatten nämlich inzwischen einen neuen Kaiser eingesetzt. Als sie sich weigerten, diesen fortzuschicken, habe Isān Tāishī mit Krieg gedroht. Die Chinesen hätten darauf den neuen Kaiser in eine Galerie des Palastes gelockt und ihn da eingeschlossen. So konnte der frühere Kaiser wieder Herrscher werden.

Mag an dieser Geschichte manches stilisiert sein, sicher ist, daß auch die chinesischen Quellen berichten, daß der chinesische Kaiser Ying Tsung, bekannt unter seiner Devise Chêng-t'ung, im Jahre 1449 von den Mongolen geschlagen und gefangengenommen worden ist, daß sein jüngerer Bruder Tai Tsung, unter seiner Devise Ching-t'ai, im Jahre 1450 zur Regierung kam, daß dann aber der alte Kaiser, aus der Mongolei zurückgekehrt, unter der Devise T'ien-shun, sich wieder in den Besitz der Herrschaft setzte und von 1457—1464 weiterregiert hat.[4] Man kann also sagen, daß der Bericht des ʿAlī Ekber in allem Tatsächlichen, und zwar einschließlich der Jahreszahl 1450, zutreffend ist.

Wenn ʿAlī Ekber hier von einer schon einige Jahrzehnte zurückliegenden Tatsache berichtet, so kommen wir seiner eigenen Zeit

[1] Vgl. W. Barthold in EI sub voce ‚Kalmücken', II 750.

[2] Vgl. W. Barthold in EI II 792.

[3] Prof. F. Lessing weist mich darauf hin, daß die Stadt in chinesischen Quellen Mai mai tschêng ‚Händlerstadt' heißt.

[4] Vgl. z. B. C. Arendt, Synchronistische Regententabellen der chinesischen Dynastien, in den Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen, Berlin, IV 1 (1901), S. 164.

schon näher bei einer anderen Jahreszahl, die er erwähnt, dem Jahre 902 H/1496 D. Es heißt da im 7. Kapitel, das von den Gefängnissen in Khiṭāy handelt, daß man bis zu jenem Jahre die jährlich einmal stattfindende Hinrichtung der zum Tode verurteilten Gefangenen bei Tage vorgenommen habe. Da sei damals eine große Hungersnot und Dürre entstanden, und auf Anweisung der Gelehrten habe man sich entschlossen, die Hinrichtungen fortan während der Nachtzeit vorzunehmen. Man hat aber auch hier den Eindruck, daß die hier berichtete Neuerung von der Zeit des Verfassers schon eine ganze Reihe von Jahren zurückliegt.[1]

Der chinesische Kaiser, den ʿAlī Ekber in China selbst erlebt hat, wird von ihm Kīn Tāi Khān genannt. Er wird an verschiedenen Stellen des Buches erwähnt: Im 2. Kapitel heißt es: ‚Der Vater dieses Königs mit Namen Čīn Khwār — zu dieser Zeit ist es Kīn Tāi Khān — liebte die Muslime außerordentlich. Und sieben muslimische Vornehme sind von alten Zeiten bisher Beamte gewesen und sind es noch.‘ Im 4. Kapitel heißt es: ‚zu dieser Zeit ist sein Sohn Khān, mit Namen Kīn Tāi Khān.‘ Im 15. Kapitel wird von Kīn Tāi Khān berichtet, daß er den Islam angenommen habe. Und endlich im 8. Kapitel, wo er von den Festen handelt, die in China gefeiert werden, und wo er von dem Empfang der fremden Gesandten beim Kaiser spricht, fährt er folgendermaßen fort: ‚Im 3. Torweg des Palastes ist an einer Seite die Halle des Sohnes des Kaisers von China. Dreimal im Jahre nach dem Empfang in der Halle des Kaisers geht man zur Halle seines Sohnes. Alles Volk, das zu den

[1] In der türkischen Übersetzung sind verschiedene Jahreszahlen zitiert, die sich im persischen Original nicht finden, so das Jahr 990 H/1582 D, als ‚bis zu dieser Zeit‘. Das ist natürlich, wie schon Pertsch (Verzeichnis der türkischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin, 1889, S. 202) gesehen hat, das Jahr der türkischen Übersetzung. An anderer Stelle wird in der türkischen Übersetzung das Jahr 900 H/1494 D als Gegenwart angegeben. Hier muß ein Versehen des türkischen Übersetzers vorliegen, und es ist charakteristisch, daß an der entsprechenden Stelle des persischen Textes hier überhaupt keine Jahreszahl steht. Die Jahreszahlen im persischen Original sind ganz eindeutig. Die falsche Jahreszahl 900 der türkischen Übersetzung hat Ḥāǧǧī Khalīfa übernommen, sie immerhin modifizierend; siehe oben S. 95, Anm. 2.

Toren dieser Halle kommt, steht da in Reihen vor diesem Sohne. Der Vater dieses der Sonne gleichen und dem Monde ähnelnden Sohnes ist jetzt gestorben, und dieser ist jetzt König geworden.' Aus diesen Worten geht klar hervor, daß 'Alī Ekber während seines Aufenthaltes in China den Thronwechsel erlebt hat. Der neue Kaiser, den er Kīn Tāi Khān nennt, ist ohne Zweifel der Kaiser Wu Tsung, dessen Jahresname Ch'êng-tê ist und der 1506—1521 regiert hat. Den alten Kaiser nennt er im 2. und 4. Kapitel Čīn Khwār. Das muß demnach Hsiao Tsung sein, dessen Ehrenname, der Name also, den er nach seinem Tode führte, Ching H'uang-ti ist und der von 1488—1505 regiert hat. Ein Irrtum von 'Alī Ekber ist es, daß er im 4. Kapitel diesen Čīn Khwār mit dem 1450 gefangenen Kaiser identifiziert, während er in Wirklichkeit ein Enkel desselben ist.

Wir können also annehmen, daß 'Alī Ekber jedenfalls die Jahre 1505 und 1506 in China erlebt hat, und — da er sich doch wohl sicher mehrere Jahre dort aufgehalten hat — wohl auch die letzten Jahre der Regierung des alten und die ersten Jahre des neuen Kaisers.

Was an der Schilderung des 'Alī Ekber immer wieder auffällt, ist der Bericht darüber, daß der Islam offenbar eine bedeutende Rolle im damaligen China gespielt haben muß. Dieser Einfluß wird sich allmählich entwickelt haben. Schon von dem alten Kaiser, den er dort erlebt hat, wird berichtet, daß er dem Islam sehr geneigt gewesen sei und sich mit einer Reihe von vornehmen Muslimen als Beamten umgeben habe (siehe oben S. 97). Ganz besonders muß aber dieser Einfluß zur Zeit des neuen Kaisers Ch'êng-tê in die Erscheinung getreten sein, so daß 'Alī Ekber von ihm behaupten kann, daß er heimlich oder öffentlich den Islam angenommen habe. Das letztere wird wohl eine Übertreibung sein. Etwas Derartiges könnte doch selbst in chinesischen Quellen kaum vollkommen übergangen sein. Und jedenfalls ist in den Annalen der Ming-Dynastie davon nichts zu finden.[1] Daß aber an der Tatsache eines starken islamischen

[1] Herr Kwang-chi Wang, der chinesische Lektor am Orientalischen Seminar in Bonn, hat die Biographie des Kaisers in der offiziellen Geschichte der Ming-Dynastie auf meine Bitte hin daraufhin durchgesehen.

Einflusses in dieser Zeit nicht gezweifelt werden kann, beweisen — darauf weist mich Dr. Kurt Röder hin — sinnfällig die aus dieser Zeit erhaltenen Kunstwerke.

In dem chinesischen Werke T'ao Shuo, einer von Chu Yen im Jahre 1774 im Auftrage des Kaisers K'ien-lung (1736—1795) angefertigten Kompilationsarbeit über die Geschichte des chinesischen Porzellans,[1] der Hauptquelle für dieses in chinesischer Sprache, ist von dem Porzellan dieser Zeit ausführlich die Rede. Im Anfang der Regierung des Kaisers Ch'êng-tê ist in Ching-tê Chên in der Provinz Kiang Si, wo seit Beginn der Ming-Dynastie das Zentrum der chinesischen Porzellanindustrie sich befunden hat, eine kaiserliche Porzellanmanufaktur eingerichtet worden, für die ausschließliche Fabrikation kaiserlicher Waren.[2] Ein Ober-Eunuche, der damals Gouverneur der Provinz Yünnan — des Zentrums der mohammedanischen Bevölkerung Chinas — war, habe von fremden Gegenden mohammedanisches Blau bekommen, mit dem man zunächst Edelsteine nachgeahmt habe, das aber dann auch für den Schmuck der kaiserlichen Porzellangefäße verwendet wurde, sobald man herausbekommen hatte, daß es dafür geeignet sei. Dieses mohammedanische Blau war doppelt so wertvoll wie Gold und ist erst zu dieser Zeit eingeführt worden.

Das Blau-Weiß-Porzellan der Ch'êng-tê-Zeit ist in Europa erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit in genügend zahlreichen Exemplaren bekannt. Daß sich eine ganze Anzahl davon im Serai in Konstantinopel befindet, erfuhr man erst, als Ernst Zimmermann auf Veranlassung von Halil Edhem 1910, und dann weiter 1925, 1927 die Porzellane des Serais ordnete. Die hier in Betracht kommenden Porzellane sind mit Kobaltblau bemalt, und ihre Muster unterscheiden sich durch einen starken islamischen Einschlag von den Mustern, die zur Zeit anderer Kaiser verwendet worden sind. In seinem

[1] Übersetzt von Stephen Bushell, Description of Chinese Pottery and Porcelain, Oxford 1910.

[2] Bushell, a. a. O., S. 60. Vgl. Stanislas Julien, Histoire et Fabrication de la Porcelaine Chinoise, Paris 1856, S. 88.

Chinesische Porzellane aus der Ming-Zeit
mit der Marke des Kaisers Ch'êng-tê.

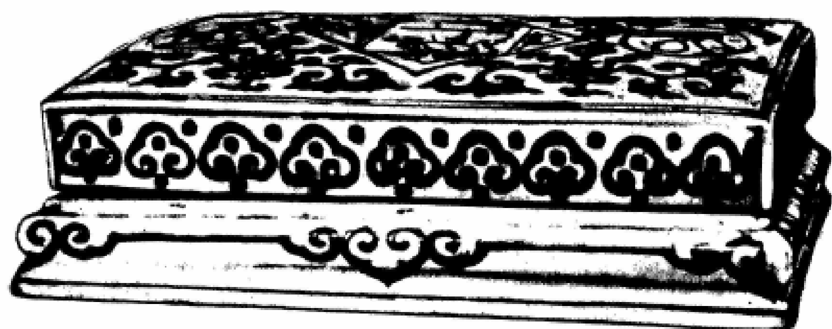


Fig. 1.



Fig. 2.

Werke ,Altchinesische Porzellane im Alten Serai'[1] charakterisiert Ernst Zimmermann dieses Porzellan mit folgenden Worten (S. 20):[2]

,Scharf und ganz ohne Übergänge setzt sich, wie erwähnt, diese so geschlossene Gruppe von allen übrigen hier befindlichen, so überaus zahlreichen Stücken der Ming-Zeit mit Blaumalerei ab. Nicht die geringste Verbindungsbrücke führt zu ihnen. Es ist, als wenn sie auf einmal ihren Anfang genommen, auf einmal ihr Ende gefunden hätte, als wenn sie in einer besonderen Werkstätte von beschränkter Dauer hergestellt wäre. Zwar aus annähernd gleicher Zeit hat sich hier sonst unter den mit Kobaltblau bemalten Stücken nur ein einziges mit einer Kaisermarke erhalten: eine kleinere, tiefe Schale, die die Marke des Kaisers Tscheng-tê trägt (1506—1521) (Tafel 52 unten). Es ist kein künstlerisch besonders wertvolles Stück, gewinnt aber dadurch besonderes Interesse, daß es schon Aufschriften in arabischen Buchstaben aufweist, wie solche schon früher an anderen Stücken aus dieser Zeit festgestellt worden sind. Es braucht jedoch deswegen wieder keineswegs für den Orient angefertigt zu sein, kann vielmehr ebensogut für in China lebende Mohammedaner bestimmt gewesen sein. Dies Stück zeigt auch die später allgemein werdende Dünnwandigkeit.'

Auch R. L. Hobson hat auf den persischen Geschmack hingewiesen,[3] der sich in den chinesischen Werken dieser Zeit deutlich

[1] Meisterwerke der türkischen Museen zu Konstantinopel, herausgegeben von Halil Edhem, Band II, Berlin-Leipzig 1930.

[2] Ich habe die Gelegenheit eines Aufenthaltes in Berlin Ende September 1933 dazu benutzt, den Ch'ëng-tê-Porzellanen etwas nachzugehen. Herr Prof. Schnorr von Carolsfeld hat mir in freundlicher Weise einige solche Porzellane im Schloß-Museum gezeigt; und Dr. L. Reidemeister vom Ostasiatischen Museum in Berlin hat mir sehr entgegenkommend die in Bonn zumeist nicht vorhandene Literatur über diese Porzellane zusammengestellt und mich auf die wichtigsten Dinge darin hingewiesen. Dank dem Entgegenkommen der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin und dem Museum für ostasiatische Kunst in Köln, dessen Leiterin, Frau Fischer-Wieruszowski, ich dafür im besonderen danken möchte, habe ich die in Betracht kommende Literatur auch im Orientalischen Seminar in Bonn benutzen dürfen und sie hier zusammen mit Dr. Kurt Röder durcharbeiten können.

[3] Vgl. sein ,Chinese Pottery and Porcelain', London 1915, II 31, und sein Werk ,The Wares of the Ming-Dynasty', London 1923, S. 89ff.

widerspiegelt und der sich nicht nur bei Porzellanen, sondern auch bei gleichzeitigen Bronzen findet. Im British Museum hat er solche Porzellane und Bronzen zusammengestellt. Fünf von diesen Porzellanen führen die Ch'êng-tê-Marke.

Eines dieser Stücke, eine Tuschreibe mit schwärzlich-kobaltblauer Unterglasurmalerei, bilde ich hier ab (Fig. 1),[1] dazu das von Zimmermann in seinem Serai-Werke auf Tafel 52 unten publizierte Stück, von dem er in dem oben angeführten Zitat spricht (Fig. 2). Dazu stelle ich vier Porzellane aus der Sammlung Eumorfopoulos, nach Band IV des von Hobson verfaßten Katalogs (Fig. 3—6).[2] Alle diese Stücke führen die Marke des Kaisers Ch'êng-tê, alle, mit Ausnahme des letzten Beispiels, weisen arabische Schrift, bzw. Medaillons mit arabischen Schriftzeichen auf und bieten dabei in ihrer Dekoration deutlich islamische Formen. Das letzte Stück aus der Eumorfopoulos-Kollektion zeigt neben dem chinesischen Drachen ebenfalls eine Ornamentik, die klar von islamischen Vorbildern beeinflußt ist.

Die Marke des Kaisers Ch'êng-tê auf den hier abgebildeten Porzellanen weist darauf hin, daß sie aus der kaiserlichen Porzellanmanufaktur in Ching-tê Chên stammen, die zu Beginn der Regierungszeit des Ch'êng-tê neu eingerichtet wurde[3] und die ausschließlich für den kaiserlichen Hof arbeitete. Die hier abgebildeten Porzellane müssen also für den kaiserlichen Hof angefertigt worden sein; es kann gar keine Rede davon sein, daß wir es hier etwa mit Exportware zu tun haben. Auch die Bronzen mit ähnlichen Mustern beweisen dasselbe, da sie ja überhaupt nicht für den Export in Betracht kamen.

Aber natürlich sind diese Porzellane mit den arabischen Schriftzeichen für Mohammedaner angefertigt worden, und die Mohammedaner, für die sie bestimmt waren, saßen — wie wir jetzt durch

[1] Nach E. Zimmermann, ‚Chinesisches Porzellan', 2. Aufl., Leipzig 1923, Bd. II, Tafel 98 unten.

[2] The George Eumorfopoulos Collection. Catalogue of the Chinese, Corean and Persian Pottery and Porcelain, by R. L. Hobson, Vol. IV. The Ming-Dynasty. London 1927. Plate IV (D 19 [Fig. 3], 20 [Fig. 4], 21 [Fig. 5]), Plate VII (D 18 [Fig. 6]).

[3] Vgl. den Bericht in T'ao Shuo, Bushell, a. a. O., S. 60, oben S. 102.

Chinesische Porzellane aus der Ming-Zeit

mit der Marke des Kaisers Ch'êng-tê.



Fig. 3.



Fig. 4.



Fig. 5.



Fig. 6.

ʿAlī Ekber wissen — eben in den höchsten und einflußreichsten Hofstellen, und der Kaiser selber stand ihnen nahe.

Zimmermann charakterisiert in seinem Buch über chinesisches Porzellan den Kaiser Ch'êng-tê mit den Worten: ‚Doch auch dieser Kaiser, der schon als Knabe auf den Thron gelangte, war wieder gleich seinem Vater ein äußerst schwacher Regent, der anfangs vollkommen in den Händen der Eunuchen seines Harems war, die immer, wenn sie in China zur Herrschaft gelangten, unermeßliches Unglück über das Land gebracht haben.'[1] Ähnlich äußert sich auch R. L. Hobson.[2]

Die Allmacht der Eunuchen und ihre maßgebende Stellung zu Beginn der Regierungszeit des Ch'êng-tê wird ja auch bei ʿAlī Ekber überall aufs nachdrücklichste betont. Und er weist darauf hin, daß die meisten dieser Eunuchen Muslime waren. Sie werden die Muslime gewesen sein, die am Hofe die Porzellane mit den muslimischen Emblemen wünschten, sie und der Kaiser selber. Und gewiß ist auch die Tatsache nicht zu unterschätzen, die in T'ao Shuo ausdrücklich erwähnt wird, daß ein Eunuche mit der Leitung der kaiserlichen Porzellanmanufaktur in Ching-tê Chên betraut wurde.[3]

Mit diesem überragenden Einfluß dieser Eunuchen gerade zur Zeit des Regierungsantritts des jungen und unselbständigen Ch'êng-tê wird man die Eigenart der Porzellane erklären können, die Zimmermann in den oben zitierten Worten so deutlich charakterisiert hat. Diese Eigenart hat eben so lange angedauert, wie der Einfluß der Eunuchen maßgebend war, und wird wieder abgenommen haben mit der Abnahme ihres Einflusses und der Stärkung der eigentlichen chinesischen Zentralgewalt.

Andererseits findet sich eine ähnliche Ornamentik bei einer großen Zahl von den von Zimmermann veröffentlichten Porzellanen aus dem Serai, die nicht die Kaisermarke aufweisen. Sie werden von Zimmermann vorsichtig dem Anfang des 16. Jahrhunderts zu-

---

[1] 2. Aufl., Berlin-Leipzig 1923, Band I 183.

[2] The Wares of the Ming-Dynasty, London 1923, S. 89.

[3] T'ao Shuo, Bushell, a. a. O., S. 61.

geschrieben; auch sie werden wohl aus der Ch'êng-tê-Zeit stammen. Ja, man könnte in der Reise des ʿAlī Ekber und dem Bericht, den er darüber den türkischen Sultanen Selīm I. und Suleimān erstattet hat, auch leicht die Grundlage dafür finden, daß gerade das Porzellan aus der Zeit des Ch'êng-tê und seines Nachfolgers Chia-ching in so großer Zahl nach Konstantinopel gekommen ist. ʿAlī Ekbers Bericht enthält ja eine sorgfältige Schilderung von der Herstellung dieser Porzellane und eine hohe Würdigung ihres Kunstwertes. Er mag auch einige Proben davon mitgebracht haben, und es ist sehr wohl denkbar, daß Suleimān an diesen edlen, fremden Stücken, die doch in ihrer Dekoration dem islamischen Geschmack, seinem eigenen, entsprachen, Gefallen gefunden hat und hiervon eine große Anzahl nach seiner Residenz hat kommen lassen.[1]

Im übrigen ist die Verurteilung der Eunuchenherrschaft in dem Bericht, den Zimmermann gibt, durchaus verständlich vom Standpunkt der chinesischen Quellen aus. Im Khiṭāynāme des ʿAlī Ekber ist die Sache von der anderen Seite aus gesehen, vom Standpunkt der Eunuchen aus, die seine Gewährsmänner waren. Und in ihren Augen stellt sich natürlich ihre maßgebende Stellung und ihre Herrschaft in dem besten Lichte dar. Unter diesem Gesichtspunkt wird man die Schilderung des ʿAlī Ekber betrachten müssen. Sie gewinnt eine besondere Bedeutung, wenn man sie mit Kritik zu benutzen versteht, und ist es jedenfalls wert, daß man ihr mit aller Sorgfalt nachgeht.

Es ist mir natürlich nicht möglich, in einem kurzen Vortrag einen Eindruck von dem überaus reichen und interessanten Inhalt

[1] Es wäre übrigens denkbar, daß man bei einer größeren Bestellung von Porzellanen seitens der Türkei geäußert hätte, daß die Kaisermarken auf den Stücken der Sammlung nicht erwünscht seien. Das einzige Stück mit der Marke des Ch'êng-tê, das sich in Konstantinopel findet und das ich nach Zimmermann, Tafel 52 unten des Serai-Werkes, abgebildet habe, könnte dann wohl als Geschenk oder als Probestück angesehen werden. Eine spätere Bestellung scheint dann zur Zeit des Nachfolgers Chia-ching (1522—1566) gemacht worden zu sein. Bei dieser finden sich Kaisermarken lediglich auf den großen Schalen, da allerdings auf 70 Stücken. Vgl. Zimmermann, Altchinesische Porzellane aus dem Alten Serai, S. 20.

dieses Khiṭāynāme zu geben. Nur auf ein paar Punkte möchte ich hinweisen.

China war damals in zwölf Provinzen eingeteilt, wie wir das auch aus der Mongolenzeit[1] wissen. Im 9. Kapitel werden diese zwölf Provinzen aufgezählt und dabei auch verschiedene Städte aufgeführt, die zu den einzelnen Provinzen gehören, sowie die Produkte, die dort gewonnen werden. Zenker hat gerade dieses Kapitel im wesentlichen nach dem türkischen Text übersetzt.[2]

Als 6. Provinz wird Lamsīn aufgeführt, wo alle Porzellane[3] fabriziert werden. Es findet sich hier eine ausführliche Beschreibung der Porzellanmanufaktur. Wenn ich auch einstweilen mit dem Namen Lamsīn nichts anfangen kann, so kann es doch wohl kaum irgendeinem Zweifel unterliegen, daß es sich hier um die Provinz Kiang Si und um das Zentrum der Porzellanmanufaktur der damaligen Zeit, Ching-tê Chên, handeln muß. Wir hätten dann hier einen Bericht über diese wichtige Produktionsstätte, der mehr als 200 Jahre älter ist als alles, was wir sonst darüber erfahren.

Im 6. Kapitel des Buches wird die oberste Verwaltung von China auseinandergesetzt. Im äußeren Palast sind die Hallen von sechs vornehmen Eunuchen, von denen der erste der Verwalter der Gesetze von China ist, der zweite hat die Aufsicht über die Magazine von Gold und Silber, die Vermögen usw.; der dritte hat die Lebensmittel unter sich, wie Reis, Weizen, Gerste, Jujubenfrüchte, Walnüsse, Gewürze, ferner Holz und Heu; ein vierter ist der Armee von China vorgesetzt, ein fünfter den Städten und Festungen und den gesamten Poststationen, und ein sechster hat die Verwaltung der Gefängnisse.

Diese sechs vornehmen Eunuchen, die sozusagen die Ministerien der Justiz, des Schatzamtes, der Landwirtschaft, des Militärs, des

[1] cf. Yule, Cathay II 231, III 125 ff.

[2] a. a. O., S. 787—790. Es finden sich da allerdings eine Reihe von Mißverständnissen, und vollständig fehlt der Versuch, irgendeinen der vorkommenden Namen einer Provinz oder Stadt zu identifizieren. Und doch bekommt der Bericht erst dadurch seinen Wert.

[3] faghfūrī = kaiserlich.

Verkehrs und des Innern verwalten, bearbeiten die Angelegenheiten ihrer Ressorts und leiten ihre Berichte an den innern Palast weiter.

Hier im innern Palast, im Harem des Kaisers, sind zwölf Abteilungen vorhanden, die den zwölf Provinzen Chinas entsprechen. Für jede Provinz gibt es ein Jadesiegel, groß wie eine Handfläche, auf dessen Rücken ein Drache eingraviert ist. Den Siegeln wird große Achtung und Verehrung erwiesen. An der Spitze jeder dieser Abteilungen steht eine hochgestellte Dame aus dem Harem des Kaisers. ʿAlī Ekber beschreibt, wie diese Damen sich jeden Tag mit aller Zeremonie auf Thronsesseln an ihre Arbeitsstätte bringen lassen, wie sie Platz nehmen, ihrem Rang entsprechend, wie jede zur Seite zwei vornehme Eunuchen hat, in kostbarer Kleidung, mit Jadegürteln versehen, wie zu ihren Diensten im Vordergrund eine Gruppe von Mädchen, zu beiden Seiten je eine Gruppe von Eunuchen bereitsteht. Die außerordentliche Kenntnis der Verhältnisse von China wird bei diesen Damen gerühmt. Sie haben alle Abrechnungen zu prüfen, alle eingehenden Schreiben zu exzerpieren, sie dem Kaiser vorzulegen. Der Kaiser ist seinerseits gehalten, mindestens den 3. Teil der 24 Stunden des Tages sich mit der Durchsicht und Entscheidung der ihm vorgelegten Eingaben zu beschäftigen, und die Frauen haben die Aufgabe, ihn immer wieder an diese Pflicht zu erinnern, falls er sie versäumen sollte. Die Kontrolle, die über den Kaiser ausgeübt wird, ist so scharf, daß er abgesetzt werden muß, wenn er drei Vergehen sich zuschulden kommen läßt. Bei den Beamten von Khiṭāy genügt schon ein Vergehen, um sie ins Gefängnis zu bringen.

Wenn wir zur Ergänzung dieser Darstellung noch berücksichtigen, daß auch die zwölf Provinzen an Ort und Stelle durch Eunuchen verwaltet werden, die von der Zentrale aus hingesandt werden, so haben wir wirklich in dieser Darstellung eine ausgezeichnete Illustration für die Charakteristik des Kaisers, wie ich sie vorher nach Zimmermann und Hobson gegeben habe. Nur daß hier alles von der entgegengesetzten Seite gesehen und beurteilt wird.

Ich muß hier meine Ausführungen schließen. Was Fleischer, Zenker, Schefer berichtet haben, mag sie einstweilen ergänzen.

Das aber glaube ich nachgewiesen zu haben, daß wir in dem Werke des ʿAlī Ekber eine höchst wertvolle und ernst zu nehmende umfangreiche Quelle über das China zur Zeit der Ming-Dynastie, und zwar speziell zur Zeit des Regierungsantritts des Kaisers Ch'êng-tê um das Jahr 1506, vor uns haben, einer Zeit also, von der wir sonst aus nichtchinesischen Quellen so gut wie nichts wissen und die unsere Kenntnis um diese Zeit bedeutend erweitert. Es ist eine Quelle, die dadurch, daß sie teils aus eigener Anschauung berichtet, teils auf zwar einseitigen, aber doch zuverlässigen, im Lande selbst eingezogenen Informationen beruht, von besonderem Werte ist und die an Reichhaltigkeit des Materials, das sie bietet, durchaus den Vergleich aufnehmen kann mit den besten und umfangreichsten Berichten über China, die wir haben.

Nachträge.

R. L. Hobson äußert mir gewisse Bedenken gegenüber dem oben S. 103 angeführten Zitat aus Zimmermanns Serai-Werk:

"The first paragraph of the passage quoted refers to a group of blue and white porcelain which he has just described and which he finds eigenartig. The second paragraph (Zwar aus annähernd gleicher Zeit, &c.) refers to a bowl with Chêng Tê mark. But there is really no necessary connection between the first-mentioned group and the bowl; nor is there any obvious reason for dating the first group in the Chêng Tê period. Personally I think it is mostly of earlier date; and its special characteristics (Eigenart) are those of the Hsüan Tê (1426–1435) rather than the Chêng Tê period.

The bowl illustrated by Zimmermann (in Plate 52 of his book on the Constantinople Collection) [= Fig. 2] is quite different in style of painting and in colour of blue from the first group. It is quite typical Chêng Tê porcelain (compare Eumorfopoulos Coll. D. 18) [= Fig. 6]; but quite distinct from the first group."

Ich führe diese Bedenken des ersten Kenners des chinesischen Porzellans hier an, weil sie, soweit sie berechtigt sind, eine gewisse Modifikation meiner Folgerungen aus jenem Zitat notwendig machen.

Aber wenn auch die Frage der Datierung der unsignierten Blau-Weiß-Porzellane aus dem Serai, die hier in Frage stehen, vorerst noch ein Problem bleibt, so wird doch der starke muslimische Einfluß am Hofe des Kaisers Chêng-tê, von dem ʿAlī Ekber spricht, unter allen Umständen klar bestätigt durch die genügend zahlreichen und mannigfachen Beispiele von Porzellan mit der Kaisermarke des Chêng-tê. Und das hat auch R. L. Hobson voll anerkannt. Es sei mir gestattet, ihm hier für seine Bemerkungen meinen verbindlichen Dank auszusprechen.

Georg Jacob schreibt mir:

‚Der Chinese ist religiös nicht so exklusiv wie wir; er hat neben seinen drei Religionen (Confuzianismus, Taoismus, Buddhismus) auch für weitere Platz, ohne daß er die anderen abschwört. Die Jesuiten des 17. Jahrhunderts behaupten, daß ein Kaiser Christ geworden ist, wovon die Annalen kein Aufheben machen. Ich besinne mich auf Nachrichten über christliche Neigungen bei den ersten Mongolenkaisern in abendländischen Quellen. Den islamischen Neigungen des Ogotai widmet Dschuwaini und Raschîd-eddîn ein ganzes Kapitel.‘

Danach wird die Behauptung des ʿAlī Ekber, daß der Kaiser von China zum Islam übergetreten sein soll (siehe oben S. 101), zu beurteilen sein. Sie wird so viel weniger unwahrscheinlich.

Von den weiteren Konstantinopeler Handschriften des Khiṭāy-name, ʿĀshir I 610 und II 249 (oben S. 92, Anm. 1), hat mir H. Ritter auf meine Bitte hin einige Seiten zur Probe photographiert. Eine genaue Untersuchung dieser Proben hat ergeben, daß sie fast durchweg den Text von ʿĀshir I 609 bestätigen, auch in den Angaben über Verfasser und Abfassungszeit des Werkes. Auch sie enthalten das Widmungsgedicht an Suleiman, so daß auch auf sie meine Ausführungen oben S. 94 zutreffen. Inzwischen habe ich mir eine vollständige Photographie von ʿĀshir II 249 von H. Ritter erbeten und sie auch erhalten, um bei der Ausgabe des Textes nicht auf etwaige Zufälligkeiten und Unklarheiten einer Handschrift angewiesen zu sein.

Nouvelles recherches sur les dialectes iraniens.

Par

Arthur Christensen, Copenhague.

Le nouveau volume (section III, tome IV, Berlin 1932) des « Recherches kurdes et persanes » (« Kurdisch-persische Forschungen ») d'Oskar Mann, continuées par Karl Hadank, porte le titre de « Mundarten der Zâzâ, hauptsächlich aus Siwerek und Kor ». Il nous transporte à l'extrémité ouest du domaine des langues iraniennes. Ce n'est pas dans le royaume de Perse, mais dans la région turque où naissent l'Euphrate et le Tigre que nous trouvons la langue dite Zāzā. Le peuple qui parle cette langue s'appelle lui-même Dimlī, nom qui rappelle son origine du district de Dailem (Dēlim) au sud-ouest de la mer Caspienne[1].

En 1857, P. Lerch, dans ses « Forschungen über die Kurden und die iranischen Nordchaldäer » (éditions russe et allemande), avait communiqué sept textes dans le patois zāzā du village de Kasan près de Palou, avec un vocabulaire. Plus tard, en 1903, A. von Le Coq a donné quelques textes dans le Zāzā de Kōsā. Les savants qui s'occupaient du Zāzā y voyaient longtemps un dialecte kurde. Oskar Mann, le premier, a fait remarquer[2] que cette langue n'est pas kurde, et qu'elle appartient aux dialectes classés par W. Geiger dans le groupe central. D'ailleurs, mon compatriote, Åge Meyer Benedictsen,

---

[1] Sur les habitants de ce district et leur rôle dans l'histoire, nous renvoyons à une étude récente de M. V. Minorsky : La domination des Dailamites, Publications de la Société des Études iraniennes et de l'Art persan, nº 3, Paris 1932.

[2] Kurdisch-persische Forschungen, Abteilung I (1909), introduction, p. XXIII, note 1.

déjà avant la publication de cette remarque de Mann, avait fait la même observation[1].

Les collections zāzās de Mann, qui forment le volume en question des « Kurdisch-persische Forschungen », sont de beaucoup plus riches que celles de ses prédécesseurs, comprenant des textes, des phrases, des vocabulaires et des paradigmes de conjugaison dans les patois de Siwerek, de Bījaq, de Kor, de Čabakhčur et de Kighi et trois phrases dans celui de Göydärä près de Palou. Les matériaux sont abondants surtout pour le Kor-Zāzā et le Siwerek-Zāzā.

L'éditeur, M. Hadank, a fourni les parties suivantes du livre: 1) une introduction détaillée traitant de l'histoire et de la géographie du peuple zāzā, de l'histoire des études relatives à leur langue, de la relation des patois zāzās entre eux, de la position du Zāzā parmi les dialectes iraniens et de ses rapports avec quelques langues non-iraniennes, enfin des notices sur le folk-lore des textes de Mann; 2) des esquisses de grammaire; 3) des notes comparatives sur les collections de Lerch et de Le Coq; 4) des vocabulaires, etc.; 5) des appendices traitant de quelques questions de linguistique iranienne; 6) une carte géographique du district habité par les Zāzās.

Si l'on accepte le système d'Andreas et de Mann quant à la classification des dialectes iraniens, système qui ne satisfait pas M. Hadank, mais dans lequel il voit un essai préalable de mettre en ordre une diversité dont la variété embarrassante lui semble défier tous les efforts de précision[2], le Zāzā, comme le Gūrānī, se rattache au groupe du nord-ouest ou groupe central (embrassant les groupes central et caspien de W. Geiger). La classification géographique, pour grossière qu'elle soit, me paraît toujours utile, quelque fragmentaire que soit notre connaissance du développement historique des dialectes.

Or, le Zāzā, dans sa position isolée, a eu son développement à part, ayant subi, en même temps, des influences nombreuses des langues environnantes, du kurde, de l'arménien et du turc. Ces

[1] Voir « Les dialectes d'Awromān et de Pāwā », par Å. Meyer Benedictsen et Arthur Christensen, p. 7.

[2] Voir Kurd.-pers. Forschungen, Abteil. III, Band I, introd., p. LV.

influences se constatent surtout dans le vocabulaire, cela va sans dire, mais la grammaire même a gardé quelques traces du contact avec le turc et l'arménien.

Voici quelques traits remarquables de la langue zāzā :

La différence de genre, qui ne se fait jour que sporadiquement dans quelques dialectes du nord-ouest, est très prononcée dans le Zāzā. Voir pour le Siwerek-Zāzā p. 62 sqq. et p. 71 sqq., pour le Bjjaq-Zāzā p. 211, pour le Kor-Zāzā p. 229-30 et p. 235-36, et pour le Čabakhčur-Zāzā p. 355.

Formation d'un futur au moyen des particules *dō* et *-ō* : p. 85 (Siwerek-Z.) et p. 239 (Kor-Z.).

Le présent formé par l'infixe *-ünn-*, *-ün-* ou *-n-* : p. 86 sq. (Siwerek-Z.), p. 240 (Kor-Z., Kasan-Z., Kōsā-Z.), p. 359-61 (paradigmes en Čabakhčur-Z.), p. 373 sqq. (paradigmes en Kjghi-Z.).

L'infinitif est d'occurrence rare dans la plupart des dialectes du nord-ouest. Dans tous les textes zāzās de Mann, M. Hadank n'en a constaté que deux exemples : Siwerek-Z. *vâtísh*, « dire », et Kor-Z. *wändísh*, « apprendre à lire ». Isolément, Mann a noté une série d'infinitifs d'après la communication de ses informateurs. Les infinitifs du Kor-Zāzā ont la terminaison *-ísh* : *wâshtísh*, « demander », *shâyísh*, « aller ». Cette terminaison se retrouve en Siwerek-Zāzā : *vâtísh* (ou *vâtâsh*), « dire » ; *shîyâyísh*, « aller » ; *âmâyísh*, « venir » ; *rümâyísh*, « fuir » ; *kärdísh*, « faire ». Mais il existe aussi des infinitifs siwerek-z. avec la terminaison persane *-tân*, *-dân* (*-yân* après voyelle) : *wâshtân*, « demander », *wändân*, « lire » ; *wärdân*, « manger », *dâyân*, « donner », et, avec voyelle longue et accentuation irrégulière, *shívên*, « aller ». Dans les formes *nimitâne*, « cacher » ; *bîâyâni*, « devenir » ; *virâshtâni*, « préparer », nous reconnaissons les gérondifs persans à terminaison *-tānī*, *-dānī*. Dans les formes en *-ish*, d'autre part, nous reconnaissons les substantifs verbaux caractérisés par le suffixe *-iš* en persan (*s^etāyiš*, « louange » ; *kuniš*, « action », etc.), *-išn* en pehlvi, qu'Andreas a interprétés comme des gérondifs originaux[1].

---

[1] *uzvārišn*, « das zu erklärende », voir Polotsky dans le « Muséon », 1932, p. 283.

P. 52, l'auteur aurait pu mentionner le cas fréquent du développement d'un *y* pour éviter l'hiatus. Nous constatons ce phénomène p. ex. là où l'article indéfini *-ên* suit un substantif, qui se termine en voyelle (*küyâyên*, *dārâyên*, p. 195, I, 1, etc.).

P. 52 en bas : « *n*-Vorschlag », lire « *v*-(*w*-)Vorschlag ».

P. 59, l'éditeur dit: « Rätselhaft sind mir *r*-Formen gewisser Feminina, die sonst ohne diese Erweiterung gebraucht werden.» A part *jinḗ*, *jinḗr-*, « femme », les cas indiqués s'expliquent historiquement. Il s'agit de noms de parenté. M. Hadank cite *wắî* et *wắrâ-*, « sœur », et, d'après Le Coq, *mā̆ʾī* et *mār*, « mère ». On pourrait y ajouter deux noms de parenté masculins : *pî* et *pîr* (*pêrd*), « père » (siwerek-z., p. 163), et *berắ* et *berắr*, « frère » (siwerek-z., p. 151). Or, ces noms de parenté ont, en pehlvi, des formes doubles : *piδ* et *piδar*, « père » ; *māδ* et *māδar*, « mère » ; *brāδ* et *brāδar*, « frère » ; *χvah* et *χvāhar*, « sœur » ; les formes sans *-r* étant à l'origine le cas sujet et les formes avec *-r* le cas oblique. Le Zāzā a conservé les formes doubles, et c'est par analogie, sans doute, qu'il a créé une forme *jinḗr-* à côté de *jinḗ*.

P. 197, l. 16. Après « Der Löwe erhob sich », ajouter : « Der Löwe und der Knabe schlugen sich.»

P. 231. Quant aux formes kor-zāzās *yi* et *ji*, qui représentent la 3ᵉ personne du singulier du pronom personnel (datif *yí-rî* et *jí-rî*), il est à remarquer que les deux formes sont employées sans différence dans le même texte (VII. 1 et 7).

P. 289. Les formes kor-zāzās *hôrdí* et *wurdí*, « petit, en morceaux », qui montrent un développement différent du *χv* initial, apparaissent dans le même texte (VII. 15 et 16).

P. 301. *timắn*, etc., « pantalon » ; le mot *tumbān* (تنبان) est assez commun dans le persan moderne.

Concernant les thèmes et les motifs des textes zāzās, les folkloristes trouveront des renseignements détaillés dans le chapitre VII de l'introduction de M. Hadank, qui promet d'ailleurs de donner des études spéciales sur quelques-uns des sujets en question. Pour le conte kor-zāzā nᵒ VII, on pourrait ajouter un renvoi au tome V,

p. 255 sqq. de la Bibliographie de V. Chauvin (nº 152, Djamasp). Le conte du pèlerin ʿAbdullāh et du mage Bahrām (kor-zāzā, nº VI) est intéressant tant par la connaissance de coutumes ancien-zoroastriennes abolies depuis longtemps (le *χvēδvaγdas*, mariage entre proches parents) qu'il révèle, que par son esprit de tolérance religieuse.

Dans le premier appendice, polémisant contre M. Minorsky, M. Hadank traite de certaines questions de vocalisation dans les langues iraniennes modernes. Quant aux voyelles *e* et *ü* dans la prononciation des Téhéraniens, il renvoie aux remarques qu'il a données dans son compte rendu de mes « Contributions à la dialectologie iranienne » (OLZ, 1932, p. 599-600). Je profite de l'occasion pour lui signaler un malentendu qui s'est glissé dans ce compte rendu. M. Hadank dit que, dans mes contes racontés dans le téhéranien vulgaire, on trouve *e* pour l'*u* du persan littéraire, et il cite comme exemple *békešüm* (pour بکشم), p. 296, l. 1 de mes « Contributions ». Dans ce passage, cependant, *békešüm* ne veut pas dire « que je [la] tue », mais « que je [la] pèse » (voir ibid., p. 279) : c'est le subjonctif de کشیدن, non pas de کُشتن ; comp. در میزان کشیدن, expression qu'on trouvera p. ex. dans le journal « Irānšähr », IV, p. 684, l. 9-10.

Les « Recherches kurdes et persanes » d'Oskar Mann sont d'une haute importance pour notre connaissance des dialectes iraniens, et il faut savoir gré à M. Hadank d'avoir consacré son temps et ses soins à achever l'œuvre du savant défunt.

Identification of a Relief belonging to the Gupta-Temple of Deogaṛh.[1]

By

B. Ch. Shastri, Leiden.

(With 1 plates.)

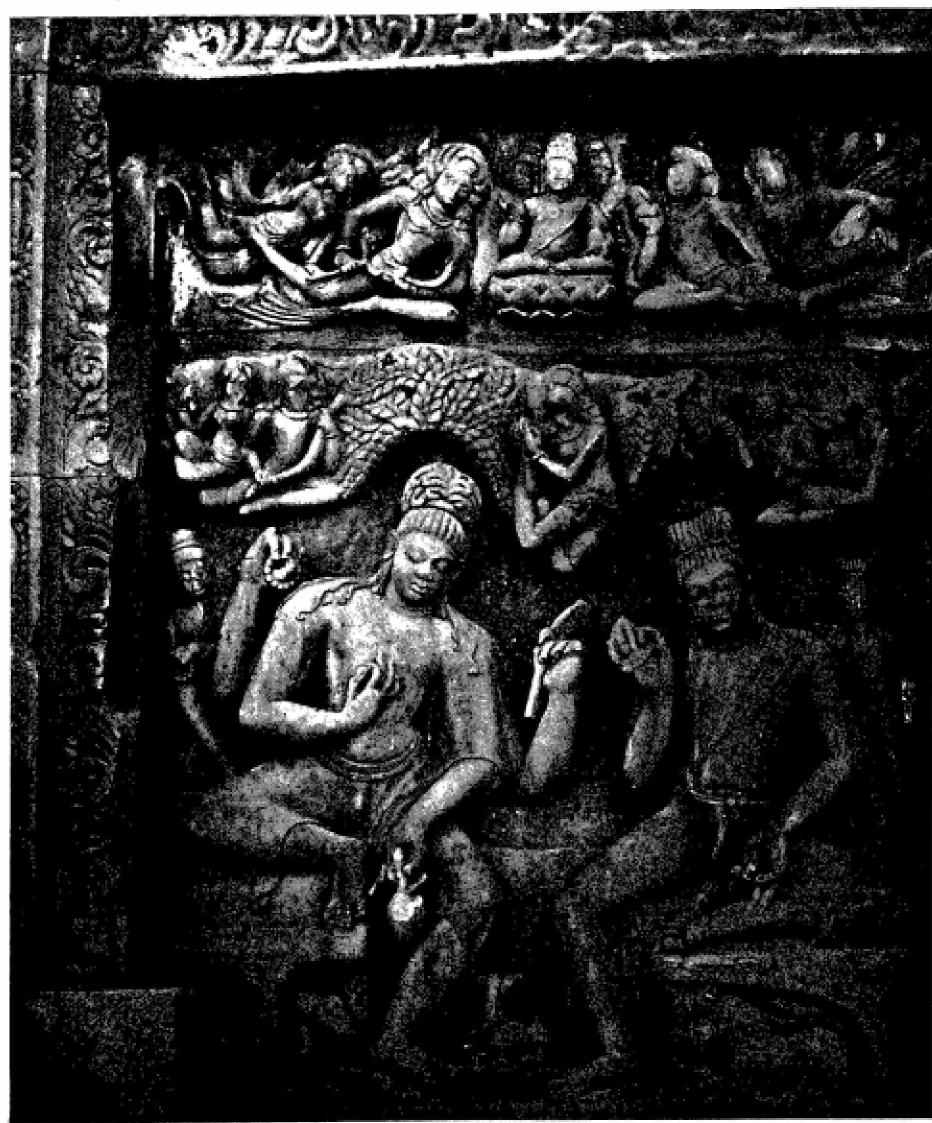
On the right bank of the river Betwa (Skt. Vetravatī), in the Jhansi district, U.P., lies the old city of Deogaṛh, that has yielded some excellent specimens of sculptural art. The Archaeological Survey of India has brought to light a number of ancient temples there. Two of them have attracted special attention, chiefly on account of the very fine reliefs that are found in the outer niches. Both these temples are Brahmanical, and since one of them exhibits the characteristics of the style of the Gupta period, it has been indicated by General Sir Alexander Cunningham as Gupta-temple,[2] while the other goes under the name of Varāha-temple. They are square buildings, each erected on a terrace. Both have an entrance-gate on the western side, while the niches in question are found on the other three sides. Both the temples resemble each other and have similar reliefs, which are arranged also in the same order.[3] The northern niche contains a relief that represents a well-known scene, viz. the Rescue of the Lord-of-elephants (*Gajendra-mokṣa*), while the relief in the southern niche shows Viṣṇu reclining on the world serpent *Śeṣa* (*Śeṣaśāyin*). The relief in the eastern niche has, however, given rise to a divergence of opinion as regards its identification. The present article is, therefore, devoted to an

[1] Vincent A. Smith, A History of Fine Art in India and Ceylon, first edition (1911) p. 162, pl. XXXIV; second edition (1930) p. 80, pl. 48; cf. Annual Report Arch. Survey of India, 1917–18, p. 7; and Annual Progress Report Hindu and Buddhist Monuments, Northern Circle, 1917–18, p. 8.

[2] Cunningham, Arch. Survey of India Reports, Vol. X, p. 107.

[3] A. P. R. H. and B. M., Northern Circle, 1917–18, p. 8.

Deogarh relief.



inquiry into the various interpretations that have been hitherto offered; the most acceptable of them will finally be singled out and elaborated.

First of all we must examine carefully what we see on the relief. In the foreground are most prominent two ascetics, each sitting under a tree. The one on the left-hand side is evidently by far the more important of the two, since he has four arms, an imposing appearance and a more robust body, while, moreover, the foliage of the tree, under which he is sitting, forms, as it were, a canopy over his head, and the heavenly beings, flying in the air, are turned towards him in a worshipping attitude and seem to pay a special homage to him. In his hind right hand he holds a rosary, while his front right hand is raised in front of his breast in *jñānamudrā*.[1] In his hind left hand a lotus-bud with a stalk is visible, while his front right hand, holding a water-jar, rests on his thigh. An antelope-hide (*ajina*)[2] hangs down from his left shoulder; at the side of his left fore-arm one can clearly distinguish the head, horns and fore-legs of the animal. The locks of the ascetic are tied up in a manner called *jaṭābandha*.[3] His lower garment is merely suggested by simple lines under his knees—one of the characteristics of the style of the Gupta period. He is seated on a rock in such a manner that his upper body is somewhat inclined towards the left; his left leg rests with the foot on the ground, while his right leg is folded and rests on the seat. In front of

---

[1] T. A. Gopi Nath Rao, Elements of Hindu Iconography, Vol. I, p. 17, pl. V, fig. 16.

[2] Note: it is the hide of the antelope called in Sanskrit *kṛṣṇasāra* or *sāraṅga*. The Latin name is Antilope cervicapra L. The hide of the *kṛṣṇasāra*, called *kārṣṇa*, is the prescribed garb for Brahmacārin's of the Brāhmaṇa caste. Cf. Manu-smṛti II, 41:—*Kārṣṇa-raurava-bāstāni carmāṇi brahmacāriṇaḥ Vasīrann ānupūrveṇa śāṇa-kṣaumāvikāni ca*. A similar hide is to be seen on the well-known torso from Sanchi in the South Kensington Museum at London. Also on the Brahmā-figure in the relief of *Viṣṇu śeṣaśāyin* at Deogaṛh!

[3] G. N. Rao, Elements of Hindu Iconography, consult the index for the various manners of tying the locks, e.g. *jaṭābhāra*, *jaṭāmukuṭa*, *jaṭābandha*, &c.

the seat lie two deer; one of them, in the foreground, raises its head, as if listening attentively to the ascetic or looking at him inquisitively. Next to the left leg of the ascetic lies a third deer with its head turned round towards the other ascetic. The latter is shown sitting on a projecting rock. He too holds a rosary in his right hand, that is raised in *cin-mudrā*,[1] while his left hand points downward with his pointing- and middle-fingers stretched out and the other fingers slightly bent. His hair is tied up in a manner called *jaṭāmukuṭa*, a few locks hanging loosely on his shoulders, as is the case with the four-armed ascetic. He wears, in the manner of a *yajñopavīta* or *upavīta*,[2] an antelope hide; the head, the horns and the fore-legs of the animal cover the left side of his breast. He also wears a twofold girdle (*mekhalā*) round his hips. Here, too, the lower garment is indicated by lines about his knees. His right foot is placed on the ground, while the left leg is folded and rests on the seat, under which there reclines a lion with his fore-paws laid cross-wise. Each of the chief persons is accompanied by a much smaller figure, representing a bearded ascetic. The one on the left-hand side, who is shown standing with his arms and legs crossed, holds a rosary in his left hand, while the other stands with his right hand raised in *cin-mudrā* and carrying a water-jar in the left. Both of them wear a sort of sacrificial cord,[3] which passes over the left shoulder. Above the group we notice first some foliage, which apparently represents two different trees. On both sides appear the usual pairs of flying heavenly beings, whereas the female figurine in the middle, that seems to make an *añjali*, deserves special attention. The top portion of the panel is occupied by a separate scene. Here again we observe two pairs of flying heavenly beings, who, from both sides, approach the person seated on a lotus-cushion in the middle.

---

[1] l.l. fig. 15. [2] l.l. fig. 18.

[3] The object seems to be too broad for a sacrificial cord, but an explanation about this is to be found in G. N. Rao's book Vol. I, pp. 22 ff. where he calls it "a ribbon going round the body."

Apparently this central personage has three faces, but a fourth one, at the back, can easily be imagined, for obviously the figure in question represents the four-faced god Brahmā. He wears a sacrificial cord and ear-rings. His left hand, holding a round object, rests on his left knee, while the right is raised with the palm open. On the whole relief there reigns an intense repose, that is enhanced by the fact that all the figures keep their eyes closed.

Let us now survey the interpretations offered by various scholars.

We begin, of course, with Cunningham who was the first to examine the temple in question and to whom the building owes its designation "Gupta-temple." "The figure to the left," he says, "must be Śiva himself, as he has four arms; while that to the right has only two arms."[1] Are we to believe that the figure in question represents Śiva himself, because he has four arms? We know that this is not an exclusive characteristic of Śiva. Especially Viṣṇu is usually represented four-armed. Moreover, the writer does not quote any text in order to elucidate to which particular scene of the life of Śiva the sculpture refers.

With regard to the identification of the topmost figure, seated on a lotus-cushion, Cunningham remarks: "On a separate slab above, there is a figure with three heads, seated on a lotus, . . . This is probably Brahmā, but, as there is no beard, the attribution is doubtful."[2] This objection is of little importance. A similar figure,[2] [3] which appears on the southern relief of the Deogaṛh temple, represents without any doubt the god Brahmā, although it has no beard there.

After Cunningham comes James Burgess, who does not accept the view quoted above. "There is nothing," says Burgess, "to support General Cunningham's allegation that the left figure is

---

[1] Cunningham, l. l.

[2] l. l.

[3] According to Cunningham, this figure also represents Śiva and not Brahmā. Later on he is, however, corrected by Burgess.

Śiva."[1] His own opinion is that "The Panel on the east side or back of the shrine is peculiar and supplies no key to its explanation. Of the two larger figures that on the left, having four arms, must be a deva; the rosary and water-jar seem to point to Brahmā."[1] Evidently Burgess is not at all sure about the correctness of the identification proposed by him. He observes rightly that a rosary and a water-jar alone are not sufficient to explain a figure as Brahmā. Moreover, the proposed identification does not suit the case, as we have noted Brahmā seated on a conventional lotus-flower in the centre of the group occupying the top of the panel.

About the animal figures, Burgess is equally hesitating, for he says: "The deer and lion below may be Vāhanas, but probably indicate the wilds frequented by the hermits."[2] In the second alternative he is not far from the truth, as will be presently seen. The foliage reminds him of the Bodhi-tree, but this remark does not shed any light, as the subject can hardly have any relation to Buddhism.

Dr. Ananda K. Coomaraswamy leaves the question undecided. In his well-known work our relief remains unexplained; it is described as: "a scene between two ascetics."[3]

Vincent A. Smith comes next; he accepts Cunningham's explanation and adds something more thereto by way of further elucidation. "A panel on the eastern façade," says he, "representing Śiva in the garb of an ascetic (*mahāyogī*), attended by another *yogī* and various heavenly beings hovering in the air . . ."[4] Śiva is no doubt sometimes described as *mahāyogī*, and often does he appear as such in sculptural representations too, but we do not understand why he should have been represented here bereft of his usual attributes. One would have expected to see him provided with

---

[1] Jas. Burgess, The Ancient Monuments, Temples and Sculptures of India, Part II Mediaeval Monuments, pl. 251, description on p. 30.

[2] Ibid.

[3] Ananda K. Coomaraswamy, History of Indian and Indonesian Art, p. 80.

[4] l. l. in the beginning

three eyes, a trident or Nandi, &c. In the second edition of Smith's monumental work, edited by K. DE. B. Codrington, we find, to our disappointment, the same explanation unaltered. In the introduction, however, the editor gives another name to the "*mahāyogī Śiva*" referred to above. He writes: "One of the earliest iconographical representations of the god [Śiva] is the Dakṣiṇāmūrti in relief on one side of the Vishnu-Temple at Deogaṛh."[1] Here he seems to have followed Mr. Gopi Nath Rao, for it is this scholar who designates the figure under discussion as Dakṣiṇāmūrti and treats the subject in some detail in his great work, "Elements of Hindu Iconography."

Gopi Nath Rao, after giving a detailed description[2] of the form of Śiva known as Dakṣiṇāmūrti according to the *āgamas*, reproduces eight photographs of various images of that form of Śiva in order to illustrate the text quoted. Among those eight reproductions our relief occupies the first place, but, as we shall presently see, it is indeed misplaced there.

The *āgamas* quoted by G. N. Rao, give numerous rules[3] for depicting the god Dakṣiṇāmūrti; and while those rules appear to have been more or less closely followed in the seven other representations, our relief entirely[4] deviates from them. In spite of that, the writer identifies the four-armed ascetic with Dakṣiṇāmūrti.

---

[1] l.l. Second edition (1930), p. 12.

[2] Elements of Hindu Iconography, Vol. II, pp. 273 ff.

[3] e.g. a) . . ., the niche on the south wall of the central shrine should have the figure of Dakṣiṇāmūrti . . .,—b) . . . should be represented as seated . . . on a seat covered with a tiger's skin, or, . . . on a white lotus (*padmāsana*),—c) should have three eyes . . .,—d) . . . the mass of *jaṭās* should be embellished with the flowers of the *durdhura* (*dhatura*) and other wild plants, as also with a serpent on the left and with small tinkling bells, the *kapāla* and the crescent moon on the right side. In the middle of the *jaṭā-bhāra* there should be visible the smiling face of the river-goddess *Gaṅgā*,—e) should be adorned with all ornaments, clothed with perfectly white clothes and tiger's skin, should wear a white *yajñopavīta* . . .,—f) In his left ear . . . a *śaṅkha-patra* and in the right ear a *kuṇḍala*, &c. &c.

[4] "four arms," "*jñāna-mudrā*," "*akṣa-mālā*" &c. are the few points which do occur on our relief in accordance with the *āgamas*, but by a sheer accident.

But when he proceeds to identify the two-armed ascetic, he finds himself in a fix, as here the text fails him. Still he opines: "To the left of Dakṣiṇāmūrti is seated a person as tall as himself . . . This may either be a *ṛishi* or Śiva himself in the aspect of the Vyākhyāna-Dakṣiṇāmūrti; on the latter supposition the other person (seated to the right) must be taken to be Yoga-Dakṣiṇāmūrti. However it is not possible to say definitely whom this figure represents."

It is clear from the above that, generally, scholars have been inclined to associate the scene with Śiva. If, however, we take into account that the two other niches contain representations of *Gajendramokṣa* and *Śeśaśāyin*, and that a Viṣṇu-image seated on the world serpent occupies the centre of the lintel over the temple-entrance, we cannot but conclude that we have to do here with a Vaiṣṇava-temple,[1] and it is highly improbable that in a Vaiṣṇava-temple Śiva should occupy such a prominent place.

For a more convincing interpretation of the relief in question we are indebted to Rai Bahadur Daya Ram Sahni,[2] who in his Annual Report expresses the opinion that the relief represents "the penance of Nara and Nārāyaṇa on the Himālayas." He further states that "Nara and Nārāyaṇa together are described as the fourth incarnation of Vishnu in the Bhāgavata Purāṇa, Skandha XI, Adhyāya 4, Verses 6 sq." Strange to say, the description of this fourth incarnation of Viṣṇu, viz. Nara-and-Nārāyaṇa, with the necessary iconographical prescriptions from the Viṣṇudharmottara āgama, does occur in the work of G. N. Rao,[3] but the correct identification of our relief has escaped him.

The text of the Viṣṇudharmottara āgama mentioned above is most important for the identification of our relief. It reads as follows:

---

[1] Cunningham, however, affirms: "The temple was certainly dedicated to Vishnu, . . ." l. l. p. 105.

[2] Or rather to Mr. Y. R. Gupte, as R. B., D. R. Sahni himself states: "The credit of finding out the correct interpretation of this relief belongs to Mr. Y. R. Gupte, late Assistant Surveyor, . . ." l. l. p. 8.

[3] Vol. I, pp. 273—276.

dūrvā-śyāmo Naraḥ kāryo dvi-bhujaś ca mahābalaḥ |
Nārāyaṇaś catur-bāhur nīlotpala-dala-cchaviḥ ||
tayor madhye tu badarī kāryā phala-vibhūṣaṇā |
badaryām avanau kāryāv akṣa-mālā-dharāv ubhau ||
aṣṭa-cakre sthitau yāne sūta-yukte manorame |
kṛṣṇājina-dharau dāntau jaṭāmaṇḍala-dhāriṇau ||
pādena caikena ratha-sthitena pādena caikena ca jānugena |
kāryo Hariś cātra Nareṇa tulyaḥ Kṛṣṇo'pi Nārāyaṇa-tulya-mūrtiḥ ||[1]

"Nara should be made two-armed, sturdy and as dark-green as panic-grass, and Nārāyaṇa four-armed and of azure tint as the petal of a blue lotus. Between them should be made a *badarī*-tree, adorned with fruit. Under the *badarī*-tree, on the ground, both should be made holding rosaries, standing on a beautiful eight-wheeled chariot provided with a charioteer, wearing antelope-hides, subdued, and having their hair braided in a coil on the top of the head. With one foot resting on the chariot and the other against the knee, Hari should be made like Nara, while the form of Kṛṣṇa should be like that of Nārāyaṇa."

We need not point out how well this description corresponds to what is depicted on the relief. There is, however, one point which calls for an explanation. The text quoted mentions a chariot but such an object is not found on the relief. Neither is there any charioteer to be seen. The absence of the chariot here is, after all, not a very serious objection because they are described in the Mahābhārata also[2] as each seated on a sort of stool: "*pīṭhayoś copaviṣṭau tau.*"[3]

Then there remains a question: Who are those Hari and Kṛṣṇa? Very probably these two appellations denote the same

[1] This passage has been quoted here from G. N. Rao's work, Appendix C, p. 58.

[2] The words "*avanau*" and "*aṣṭa-cakre . . . yāne*," appearing in the passage quoted above, have been taken differently by G. N. Rao, according to him thus: "Both of them should be seated under a *badara*-tree . . . Or, they might be seated in a chariot having eight wheels, with their legs crossed."

[3] Mahābhārata, Bombay edition, XII (Śāntiparvan), 344, 44.

persons,[1] viz. Nara and Nārāyaṇa, who are often mentioned in the Mahābhārata also under other names, e.g. Viṣṇu and Jiṣṇu.[2] On the other hand, it is also possible that Hari, Kṛṣṇa, Nara and Nārāyaṇa are all brothers, as is described in the Devī-Bhāgavata.

A detailed narrative of Nara and Nārāyaṇa and of their penance is given in the same Devī-Bhāgavata. A summary of the passage will not be out of place here, as it will help to explain also the remaining part of the relief.

[3]Dharma, born from Brahmā's heart, marries ten daughters of Dakṣa, and begets Hari, Kṛṣṇa, Nara and Nārāyaṇa. The two last mentioned ones betake themselves to the mountain-peak called Gandhamādana, in the Himālayas. There, on the bank of the river Gaṅgā, they practise austerities, under a *badarī*-tree, after which the place is named Badarikāśrama. Through their penance Indra is disquieted. Mounted on his elephant he arrives at the Gandhamādana in order to molest the two ascetics. First he shows himself ready to fulfil their desire, in case they have any, but they remain silent, whereupon he creates, through his magic, all sorts of wild animals such as wolves, lions, tigers, &c., thereby to frighten the ascetics. He, however, returns unsuccessful and sends Kāma with Vasanta for the same purpose. Kāma, accompanied by his consort, Rati, and many *apsaras*, betakes himself to the Gandhamādana, where, in the meantime, Vasanta beautifies the whole nature. Āmras, Bakulas, Tilakas, Kiṁśukas and such-like trees are in full bloom and resonant with bees and birds. The nymphs or *apsaras* perform music and dance. The trance of the ascetics is thereby broken. They, however, remain composed and understand that all this is a trick of Indra. At length Nārāyaṇa gives a clap on his thigh, and instantly out of that arises a nymph. She is called Urvaśī, and her beauty puts all the other nymphs present there to

---

[1] Cf. G. N. Rao, Vol. I, p. 273. "Nara-Nārāyaṇa or Hari-Krishna."

[2] Cf. Mah., Bombay ed., III (Vana-), 47, 13. "*tad āśrama-padaṃ puṇyaṃ Badarī nāma viśrutam sa nivāso 'bhavad vipra Viṣṇor Jiṣṇos tathaiva ca.*"

[3] Devī-Bhāgavata, Skandha IV, *Adhyāyas* 5—10.

shame. Urvaśī along with those *apsaras* and other heavenly beings then pays reverence to Nārāyaṇa.

The story goes on, but for our purpose the portion quoted above is quite sufficient. Evidently the scene described here is depicted on the relief. The wild animals, becalmed through the soothing influence of the ascetics, are still to be noticed, while the worshipping heavenly beings are shown hovering in the sky. The central female figurine, which, as has been remarked above, is particularly conspicuous, may quite well be Urvaśī, sprung from Nārāyaṇa's thigh. The foliage of the flourishing *badarī*-tree is clearly distinguishable over the head of Nārāyaṇa. It is not easy to assign a specific name to the second tree.

We have not yet referred to any passage explaining the two much smaller figures of the ascetics, standing in the background. In the passage from the Mahābhārata describing the Badarikāśrama it is said that it was frequented by *ṛṣis* and *devas* who regularly paid homage to Nārāyaṇa.[1] As regards the iconographical representation of *ṛṣis*, we may again refer to G. N. Rao who, in connexion with the seven *ṛṣis*, writes: "They must be shown as peaceful old people with flowing beards reaching up to the chest, with *jaṭāmukuṭa's* on their heads, *yajñopavītas*, and with their foreheads marked with three streaks of *vibhūti* (*bhasma* or ashes)."[2] If we are allowed to apply this description to *ṛṣis* in general, it will be seen to agree remarkably well with the figures under discussion.

As regards the topmost scene on the relief, it seems to have some connexion with the scene below. Possibly Brahmā by his presence shows his reverence to Nara and Nārāyaṇa. His place in the relief would indicate the prominent position he holds among the gods.

The texts we have been able to quote corroborate the interpretation given by Sahni. We may now accept his view that the relief represents „the penance of Nara and Nārāyaṇa on the Himālayas."

---

[1] Mah., Bombay ed., III (Vana-), 90, 27. "*ṛṣayo yatra devāś ca mahābhāga-mahaujasaḥ prāpya nityaṃ namasyanti devaṃ Nārāyaṇaṃ prabhum.*"

[2] Vol. II, p. 567.

A Newly Discovered Pre-Nāgarī Inscription on Bali.

By

W. F. Stutterheim, Jogjakarta.

(With 2 tables.)

In a few lines I wish to draw the attention of students of Indian Palaeography to a newly discovered inscription in pre-Nāgarī characters found on Bali. As the date, which we should expect to find in l. 1 after the word *śakai*, cannot be deciphered with certainty, the inscription cannot be so thoroughly utilized for Old Balinese history as would have been the case if the date were definitely known. Some idea of its age might, however, be derived from an examination of the pre-Nāgarī characters. Unfortunately Bühler's lists cannot help us much, as will be shown below, and this is the reason why I call in the help of students of Indian Palæography, who may be able to give a more definite or even the exact date of the characters used.

The inscription was shown by one of the Balinese officials to Mr. Haak, Controleur of Badoeng (South Bali), early in 1932, and I inspected it in September 1932, when I prepared a rubbing, part of which is shown in Plate IV.[1]

The inscription is written around the upper part of a pillar, 1·77 m. high and 0·62 m. in diameter (Plate V). This pillar is made of one piece of limestone, and is crowned by a lotus, but no trace whatever is left of any object which might have surmounted it as was usually the case in India. This shape, however, is quite unique for Java and Bali, as no such specimen has been found until recently.

---

[1] I am greatly indebted to Dr. R. Goris, Government Archæologist on Bali, who helped me in making the rubbings and made very helpful suggestions in regard to the transliteration of the kavi-side of the inscription.

Perhaps the fact that part of the inscription is written in an alphabet which could only be read by Hindus of North India shows that the king who ordered the inscription to be made intentionally followed an Indian prototype. It is possible that his object was particularly to impress the Hindu sailors on the coast. This suggestion might find some support in the fact that one of the villages in that very part of Bali is called Sindu. Even nowadays there is a good anchoring place which was used regularly until a few years ago, when the Dutch traders found a better harbour in the bay of Bĕnoa.

The spot where the pillar was found is situated near the village of Sanoor. There is a long dyke running along the shore at a distance of about hundred m. from the sea, and also other proofs of an old settlement may be seen. Some figures, "*archa*" (Skt. *arcā*), are still extant, as well in the temple court next to the pillar as elsewhere in the neighbourhood.[1] Among them, a very well carved Gaṇeśa is kept, together with some other fragments, in the temple court. Close by this is found an interesting *makara*, which turns out to be a combination of a *makara* and a *nāga*, whilst elsewhere the figure of a member of the royal family of Majapahit is still preserved. Lotuses are growing on both sides of that same figure, protruding from two jars at its feet; it is the only figure of this kind ever found on Bali, but it cannot help us very much in regard to the date of our inscription, as its date must be later than 1293 A.D., whilst the date of the inscription cannot be much later than 1000 A.D.

The inscription consists of six lines written in a pre-Nāgarī alphabet, on one side of the pillar, and, on the other side, of thirteen lines in a kavi-alphabet, which might date from the ninth or tenth century.[2]

---

[1] This temple is called "pura Blañjong," which name is explained by the inhabitants by means of *blahan jong* (= wreck of a ship). It seems to me, however, that we have to think of names such as *blañjang* or *blañjing*, which indicate some craftsmen, belonging to the *aṣṭadaśacaṇḍāla* (van der Tuuk, I, 213 a).

[2] It is impossible to give the date of this alphabet more definitely.

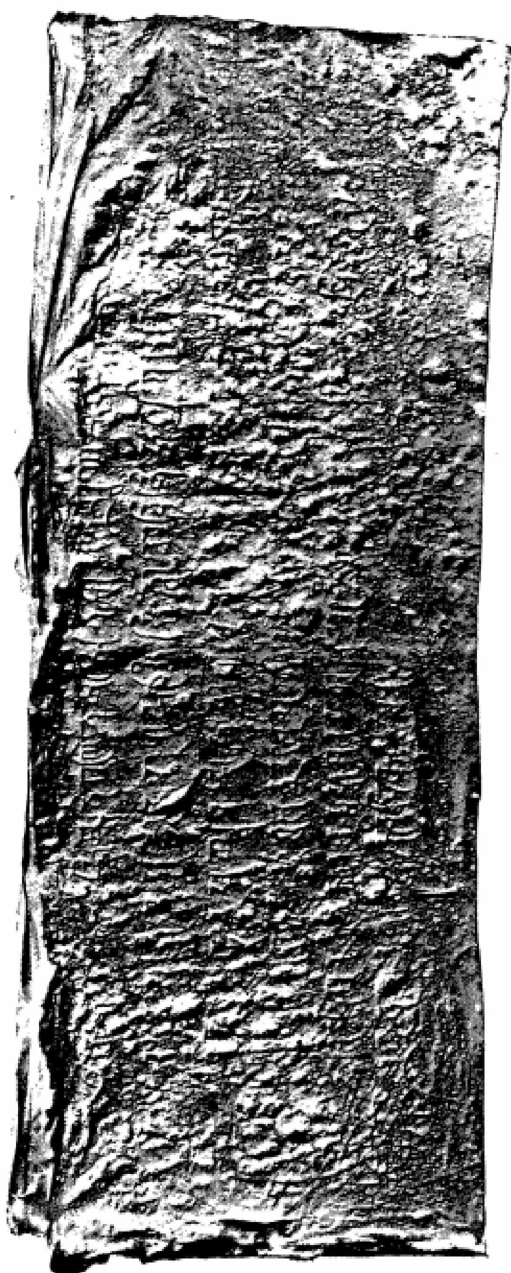
The places where one would expect to find the date are greatly damaged and only a few names are discernible, which will be dealt with below. The inscription was made in the month of Phalguṇa of a not clearly decipherable year, which fact is mentioned twice, 1) the first time at the beginning, where the word *mūrti* might suggest the ninth century of the Śaka era, and 2), a few lines below, here, however, not in Sanskrit but in Old Balinese.[1] It is rather surprising to see that part of the Nāgarī-side is in Old Balinese, whilst the kavi-side contains Sanskrit words only. We should think that no ordinary Balinese could read the Old Balinese part of the inscription, and also that no Hindu could understand its contents. We can perhaps explain this state of things by assuming that the king wanted to propagate the knowledge of the indigenous language among Hindu traders, and that of Sanskrit among the Balinese.

As to the contents of the greatly damaged inscription, the following can provisionally be said.

Some king overcame his enemies abroad, which fact is mentioned in a poetical way in the Sanskrit, and in a rather dry way in the Old Balinese portion. The latter tells us where these enemies were to be found; namely in Gurun, which was the name of the small island south of Bali, now called Noosa Panida, and also in Suval (or Saval), which is unknown to me, and perhaps in Kutarā(ja?). The last name, however, is damaged.

The fact that he conquered his enemies is told in the words *dahumalahaṃ musuḥ* (orthographically correct *dahumalahaṅ musuḥ*) which correspond to some expressions of the Sanskrit text. The Old Balinese portion ends with an expression well-known from other

[1] The Old Javanese poem Nāgarakṛtāgama (1365 A.D.) tells us that in the month of Phalguṇa the king was honoured every year by all high officials who came to the residency for that purpose. Processions were held from the 8th until the 14th of Phalguṇa in honour of the king (literally: for the welfare of the king). On the 14th the king himself joined in a big procession, carried on a throne. In Caitra a military review was held. [I think it possible to read the date as *śāke khecara-vahni-mūrti-gaṇite*, in the śaka-year counted by planets, fire and bodies (of Śiva), i.e. śaka 839. S. K.]



Nāgarī inscription on stone pillar at Sanoor (rubbing).

Balinese charters, *kabudhi kabudhi*, which means "for ever and ever" (Old Javanese: *dlāha ning dlāha*).

In the Sanskrit part we find another place mentioned, which might be the residency of the conquering king. It runs *siṃhadvāla*, which name reminds us of the name of the present capital of Bali, *siṃharāja* (*Singaradja*). But also elsewhere names with *siṃha-* were common, as is shown by the name of the capital of King Kṛtanagara, named *siṃhasāri*, by the name of Singapore, *siṃhanāgarī*, &c. Although the sign for *la* in the word *siṃhadvāla* is damaged, the nail-head, the vertical bar, and the point of the horizontal bar of that letter are preserved.

The last name mentioned is that of an *adhipati*, śrī Kesarīvarmma-, apparently the name of the king who ordered the expedition. One might doubt whether a king's name could be mentioned at the very end of an inscription. There are two facts, however, which make this doubt unnecessary. The first is that the name commences with the syllable *śrī*, which cannot be very well expected to be associated with any high official, but suits an *adhipati*, king or prince only. The second one is that the name ends in *varmma-*, which reminds us of the name of a well-known Balinese dynasty of those very times, that of the *Varmmadeva*. Unfortunately the name in question is damaged just behind *varmma-*, but as far as the traces go, there is room for *-deva*, or *-nāma*, or any other ending of the same size. The fact that no title such as *śrī mahārāja* precedes the name cannot surprise us either, because in the charter of Manookaya (962 A.D.) king śrī Candrabhayasiṃhavarmmadeva calls himself only *saṅ ratu* = the king. The same thing happens in all charters of the Varmmadeva-dynasty.

Thus we may assume that Sanskrit *adhipati* stands for Indonesian *saṅ ratu*, and nothing can be said against the assumption that our śrī Kesarīvarmma- was another member of that very dynasty which ruled Bālidvīpamaṇḍala from at least 950 until 1080 A.D. He calls himself *samastasāmantādhipati*, Lord over all neighbouring Princes.

After these historical data, which are open to improvement by a more correct reading of the Nāgarī-side, I wish to dwell for a moment on the characters of that side.

Looking for particulars which could limit the period I accepted on account of the kavi-characters (between 800 and 1000 A.D.) I find in the first place a rather strange sign used for *u*. It has the shape of a *ca*, attached to the vertical bar of the letters. In Bühler's fifth list I only found this *u* in a very few cases (column I: 28, XVIII: 26, 33, 43 and XIX: 10). This, however, does not fit in with the fact that in our inscription the sign for *ma* is always closed at the top and already has the shape of a real Nāgarī-character, whilst the sign for *sa* is always open and belongs to the pre-Nāgarī type. Moreover most characters have the well-known nail-heads, and only in a few cases do we find characters which no longer belong to the siddhamātṛkā type. Nail-heads, however, cannot be expected very well in the columns XVIII and XIX, whilst column I does not suit us, because several other characters of that column do not correspond to those of our inscription.

Neither does the date of the characters of that column agree with the approximate date of our kavi characters.

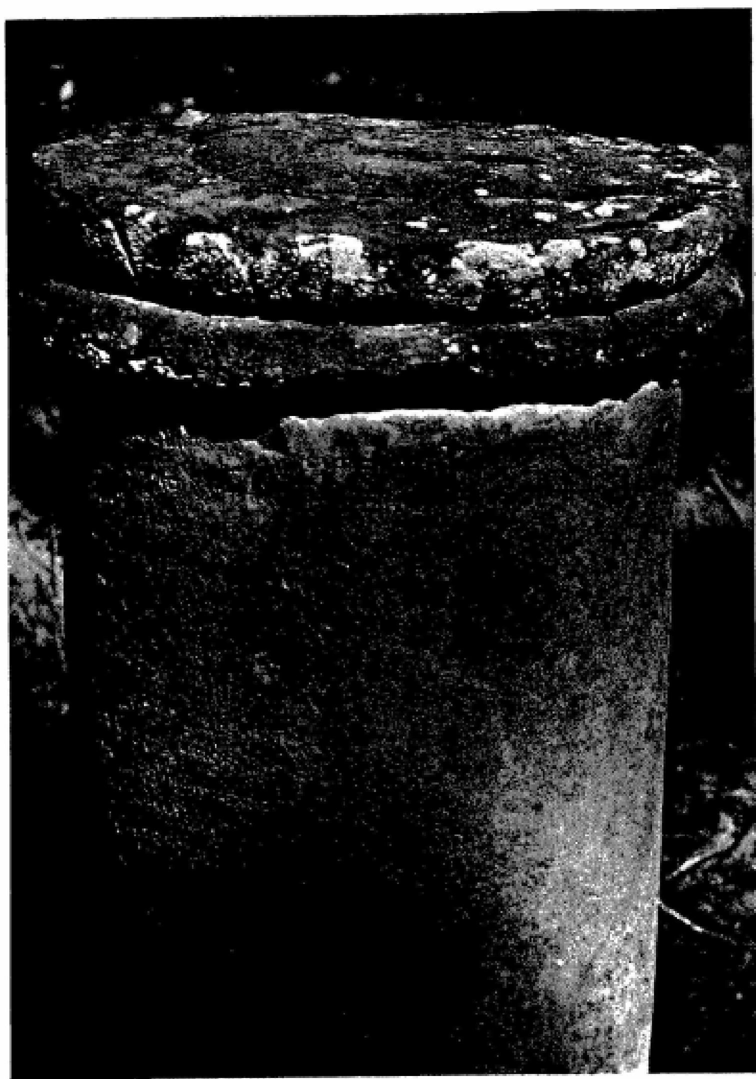
The main difficulty is that the columns of the 10th century do not show the special peculiarities of our Nāgarī type.

Another peculiar sign is that of *ja*, the right leg of which is not attached to the left one as is usually the case. It therefore is clear that no alphabet shown in Bühler's lists is identical with that of our inscription, and this is the reason why I ask for the help of students of Indian Palæography, who will certainly be able to trace back our inscription to a well fixed date or period, may-be even to a certain part of India, which would be very interesting on account of the relations between India and Indonesia during that period.

Transliteration.

A. Nāgarī-side:

1. śākai(j)e --- u -- hvimūrtigaṇite māse tathā phalguṇe(sārā) --------
2. -- (rā) -- (taki)nasva(kṣā) -- rādhāyajihitvārovinihatyavairini -- h - ṃ(s) -
3. -----(hī)-(ja)svampuraṃsiṃhadvālapure(nika)-i----ya----ta---- t -



Kavi inscription on other side of stone pillar at Sanoor (Bali).

4. - - - - - - //(śa) - - - - vulanphalguṇa - - - - - - - - - - - - - śrīkesarī - - - - - - -
5. - - - - - - raḥdigurundis(u)valdahumalahaṃmusuḥdho - - ṃka - - (rana) - - - - - - - - - - (tah)dikutarā - -
6. nnata - - (tabhāja) - - kabudhikabudhi//

B. Kavi-side:

1. //sva - - - - - - raṭapratāpamahi - - (ḥ) - - - - - - - śeodayaḥ/dhvastārāti tamaśeayo(buga)na
2. - - samārggaraṅgapriyaḥ/padmobo - i - - - (āṣa)seravirabūdnā(ś)ā - - - - naḥkṛtiḥvālidvīpa - -
3. - - (bhayebhīrovi) - - - - - - - - - - - - - - - - - - (bhe)ri - - - - na(bhū)pa(śa) (śi)nā(r)ā(g)atva - - - - -
4.–7. (illegible)
8. - - - - - - - - - - - - - - - - - - (śa) - - - - (maśaṅśuta) - - - - - - - - - - - - - - - - -
9. - - - - - - - - - - - - - - (śepra)yātandiśārssyannantāriṣṛ - u - - - - - - - - - - - -
10. - - - -//(vija)yarka(ṇḍantaraṇḍ)antā(pe)kabhājobhṛśam//yenā - e - - - -
11. - - - - - - - - nbhidyā(ṣaṭa)laṃvidhāyuṃgurubhiḥsarrundhyaśatrūnyu (dh)i - -
12. maha - - - - - - -ha(dv)iparāgrevairimahībhujā(ṃ)ṣṛjutaraḥkamp - - - - -
13. - -ndre(th)a - r - (amajasa)ptā - -ptiḥsamastasāmantādhipatiḥśrīkesarī varmma - - - - - - - - - - - - - - - - -

Notes to the transliteration.

Uncertain letters are put between parentheses.

No reconstruction of the text by means of the metrum is attempted.

Defaced letters are indicated by small strokes, but mostly approximately only, as the exact length and the metrum of the lines are not always known.

The metrum seems to be mostly śārdūlavikrīḍita; the metrum of A 4–6, if there is any, is unknown to me.

B 10 does not go with the metrum, but this might be caused by a wrong transliteration. Perhaps, however, the poet changed his metrum here.

If my reading *śa* in A 4 is correct and this syllable belongs to the word *śaka*, there is only room for one figure which must be either 900 or 1000 A.D. If, however, the syllable *śa* belongs to the date and has to be read as a number, this date must consist of three figures, the last of which is faintly visible.

The text of A, from A 4 onwards, is in Old Balinese.

B 13 seems to be without metrum.

Cæsura can be made after A 1 (*phalguṇe*), A 2 (*yaji*), A 3 (*puraṃ*), B 2 (*kṛtiḥ*), B 9 (*ārssya?*), B. 11 (*yudhi*) and B 12 (*hadvi*). In some cases the cæsura is indicated in the text.

The names of the Javanese king Jayanagara.

By

F. M. Schnitger, Leiden.

Two inscriptions of the period of the Javanese king Jayanagara (1309–1328) have been preserved; the one on stone, hardly legible, and dated 1314, the other a copper plate, dated 1323. About the latter Prof. Krom writes:[1]

"It procures us some additional data concerning Jayanagara's reign. The very name of the king strikes us at once as quaint; after several lines entirely filled with epithets, he calls himself not Jayanagara, but Śrī Sundarapāṇḍyadevādhīśvaranāmarājābhiṣeka Vikramottuṅgadeva. One is tempted to question whether this king of Majapahit is indeed Jayanagara, and not a usurper. But the same name appears also in 1314, and must therefore have been in use during many years, and besides there are not a few names under the high officials which also in the same or other functions are met with in the reign of Jayanagara's successors of the same dynasty. So it remains for us only to conclude, that Jayanagara has used as a name of consecration Sundarapāṇḍya—a typically South-Indian designation,—while we have no idea why. His seal is the mīnadvaya, the two fishes; the court was very extensive, with separate patihs, and furthermore some officials bearing titles not found anywhere else. The king, who in the Kaḍirian way claims to be an incarnation of Viṣṇu, institutes a freehold on behalf of the Lord Makaradhvaja, and promulgates in confirmation thereof an extensive series of privileges."

We think it possible to raise a part of the veil which covers these subjects. Prof. Krom supposed already that the investigation must be focussed on South-India. Now our own researches have confirmed his supposition.

---

[1] Hindoe-Javaansche geschiedenis, pp. 378–379.

About 1106 the South-Indian Hoyśala king Viṣṇudeva, who was destined to make himself illustrious under the name of Viṣṇuvardhana, ascended the throne. Ten years later he commenced his great conquests, defeated the Chōla and Pāṇḍya armies, took possession of Ganggavadi, and was succeeded, about 1141, by his son Narasingha, a boy of eight years, who had been already crowned at the time of his birth.[1]

Now it is remarkable that from 1248–1268 a king *Viṣṇuvardhana* reigned in Singhasari (East-Java), who early had his youthful son Kṛtanagara consecrated. This Kṛtanagara called himself positively *Narasingha*. We can consider it as an accident, and reason that the Javanese king had not in his mind the famous South-Indian conqueror, but the fact remains that the name Viṣṇuvardhana appears exclusively in South-India and regularly forms a part of the titles of the (just in this time arising) Hoyśala and (to them related) Eastern Chāḷukya kings.[2] The reign of the Javanese Narasingha-Kṛtanagara (1268–1292) coincides with that of the Hoyśala king Narasingha III (1264–1292), while the birth-coronation of Viṣṇuvardhana's son in India recalls the birth-consecration of the Majapahitan prince Jayanagara-Sundarapāṇḍya.

About 1225 the Chōla domination received a fresh blow, this time emanating from Māravarman-Sundarapāṇḍya I. Some years later the Hoyśala and Pāṇḍya dynasties concluded an alliance and matrimonial connexions. This friendship did not last long, for the redoubtable Jaṭavarman-Sundarapāṇḍya I subjected the Chōla land. In 1267 he was the mightiest king of South-India.[3] The contemporary of the Javanese king was however Jaṭāvarman-Sundarapāṇḍya III, who ascended the throne in 1303, but was driven out of his country by the Mohammedans in 1310 and fled to Delhi. With that he had not yet vanished from the stage, for we possess still an inscription of his, dated 1314.[4]

---

[1] The Cambridge History of India III, pp. 474–477.

[2] Sewell, The historical inscriptions of Southern India, p. 338.

[3] Cambr. Hist., p. 483.

[4] Sewell, pp. 379–380.

Let us turn now to Jayanagara's copper plate of 1323. As stated above, in this inscription occurs the donation of a free domain for the Lord Makaradhvaja. It is noteworthy that this name, which was never met with on Java, is an epithet of *some kings of the Eastern Chāḷukya dynasty.*[1] Can it be an accident that the Javanese Sundarapāṇḍya has as seal the two fishes, while these are the imperial emblem of the *South-Indian Pāṇḍya kings.*[2] Moreover the name Śṛṅggapura, indicating one of the temples, in which Jayanagara's ashes were deposited, occurs in a *Mysore-inscription* of the year 1450.[3] The congruity of these four data: Sundarapāṇḍya, Makaradhvaja, mīnadvaya and Śrṅggapura justifies already the supposition, that Jayanagara stood in close relation to South-India.

When we carefully examine the inscription, there can be drawn some data more in support of our supposition. The names "as yet nowhere met with" are partly found in South-India.[4] There are, of course, some which occur likewise in other parts of the continent; there occur in it purely Javanese and sometimes absolutely not-South-Indian epithets, so that these may warn us against an one-sided interpretation.

Having thus drawn attention to some relations between South-India and the Archipelago, there still remains an archeological problem. Precisely in the time of the mentioned kings (from about 1250–1350) we find on Java and Sumatra large images with fiery aureoles.[5] Perhaps these images betray South-Indian influence. Their girdle-ornaments, shaped like kāla-heads, appear on some South-Indian statues.[6]

---

1 Sewell, p. 336.

2 Krishna Sastri, South-Indian inscriptions, vol. III, part IV. Arch. Survey of India, New imp. series, vol. LIII. Madras 1929, pp. 388 n, 443, 460.

3 Ann. Rep. of the Mysore Arch. Dep. for the year 1923, p. 79.

4 E.g. Rudradevatā, Rājādhirāja, Rangganātha, Arātibhayangkara, Raṇāṅggābhirāma, Sāhara, Vīrālaṇḍagopālā, Viśvanātha, Raṇārikampanākarana and Samaya. Cf. Sewell.

5 E.g. Brandes, Tj. Singasari, plate 74.

6 Cf. Ann. Rep. of the Mysore Arch. Dep. for the year 1919, plate 8.

Roruka and Chinese Turkestan.

By

Sten Konow, Oslo.

In his admirable paper, Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan, SBAW, 1930, pp. 3 ff., Prof. Lüders has shown that some ancient place-names from Western India have been transferred to Chinese Turkestan, and that the old tale about the destruction of the town Roruka, the present Aror, on the Indus, has been localized in that country. He is inclined to draw the inference that colonists from Western India had settled down in Turkestan at a comparatively early date.

The Turkestan version of the Roruka story is known from some remarks made by Hüan-tsang in connexion with the town P'i-mo, between Khotan and Niya. He speaks of a statue of the Buddha at that place, which was stated to have been miraculously transferred thither from Ho-lao-lo-kia, in the north of the realm, after the latter place had been submerged in the sand in consequence of the inhabitants having ill-treated an Arhat. The circumstances are broadly the same as are told in connexion with the destruction of Roruka, and since Ho-lao-lo-kia has been shown to be a Chinese rendering of the name Roruka, there cannot be any doubt that we have to do with a localization of the Indian story in Turkestan.

The P'i-mo statue was evidently the same which was seen, hundred years before Hüan-tsang, by Sung-yün, who speaks of it as situated near the town Han-mo. Sung-yün does not, however, say anything to the effect that the statue had formerly been situated in Ho-lao-lo-kia. As remarked by Prof. Lüders, it is therefore possible that the Roruka story had not yet been connected with the statue in

the beginning of the sixth century A.D. From Hüan-tsang's statement we must, on the other hand, draw the inference that it was known in Chinese Turkestan, and had been localized there in his days.

We have no definite information about the position of the town Ho-lao-lo-kia. We are only told that one of the inhabitants, who had befriended the Arhat, was saved when it was destroyed, and that he went eastward and reached P'i-mo. Its site is not mentioned in the itineraries of Chinese pilgrims, and it seems unlikely that it should have been visited by them.

Hüan-tsang proceeded to India by the northern route, viâ Hami, and returned by the southern, to the south of Lop Nor, to Tun-huang. The latter track was also followed by Fa-hiang on his march westwards in 400 A.D., while Sung-yün crossed the Koko-nor region and Tsaidam on his way to Mīrān and Charklik. On none of these routes there seems to have been any trace of the old town Ho-lao-lo-kia, i.e. Roruka.

Formerly there had been still another route leading across Chinese-Turkestan, and this route has been retraced by Sir Aurel Stein. It is "the central route" described in the Wei-lio,[1] which started from Yü-mên kuan, set out on the west, left the well of the Protector-General, turned back at the northern extremity of the San-lung sand, passed the Kü-lu granary; then on leaving from the Sha-si well, turned to the north-west, passed through the Lung-tuei, arrived at the ancient Lou-lan, and, turning westwards, arrived at Kuchā.

According to Sir Aurel,[2] this route was no more known to the Chinese when P'ei Chü wrote his "Treatise with maps on the Western Countries" in 608 A.D.

From Lou-lan it was possible to proceed to Khotan, and not only to Kuchā. And we have information to the effect that the "central route" viâ Lou-lan, as leading from Khotan to Tun-huang,

---

[1] Cf. Stein, Serindia, p. 418.

[2] l. c., p. 426.

was known, and occasionally used, in Chinese Turkestan also in later times.

In the Staël-Holstein documents published by Prof. Thomas and myself,[1] we are introduced to a certain Ḫbal Rgyal-sum, or, in Saka, Bulumni Rrgyāḍi-summi, according to Prof. Thomas evidently a Nepalese with a regular Tibetan name. He is stated to have been acquainted with all the wayside towns (*harbiśvā paṃdāvvā kaṃthvā bvāki*), and to have repeatedly travelled from Khotan to Tun-huang. We read about a mission which he undertook as the envoy of the Khotan king Sarau Viśasaṃbhata to Ṣacū, i.e. Tun-huang, and the names of the places he passed on the way are given: Phiṃmāṃna, Tsāḍikāṃ, Paḍaki, Kaṃdaki, Ysabaḍiparrūṃ, Raurata, Sucaṃni and Ṣacū.

Phiṃmāṃna is Hüan-tsang's P'i-mo, where he found the Buddha-statue, and has been identified by Sir Aurel Stein[2] with the sites Uzun Tati and Ulūgh Ziārat, east of Khotan.

Dr. Clauson[3] proposes to identify Tsāḍikāṃ and Paḍaki with Tsing-tsüe, or the so-called Niya site, and Charchan, respectively, and Tsāḍikāṃ certainly reminds us of Caḍota, the name of the Niya site in the Kharoṣṭhī documents found there.

Under the names Kaṃdaki and Ysabaḍiparrūṃ we find an explanatory addition: Nāki-chittipū, i.e. Nob-ched-po or Charklik, Nahi-chuṃ,[4] i.e. Nob-chuṅ or Mīrān, and Hūttartti, and these three names correspond to what is called *Nob-mkhar-sum* in contemporary Tibetan documents.[5]

The two last names of the list, Sucaṃni and Ṣacū, correspond to Shou-ch'ang, the present Nan-hu, west of Tun-huang, and Tun-huang itself, respectively, and there cannot be any doubt that Raurata represents the Lou-lan site, which is called Krorayina in Kharoṣṭhī

[1] Two medieval documents from Tun-huang, Oslo 1929.
[2] Ancient Khotan i, pp. 452 ff.
[3] JRAS 1931, p. 302.
[4] As seen by Dr. Clauson, l. c., this is the reading of the original.
[5] Cf. Prof. Thomas, JRAS 1928, pp. 568 f.

documents found there. It is evident that Rrgyādisūṃmi followed an old trade route viâ the Lou-lan site, which seems to have been forgotten by the Chinese, probably because the Lou-lan settlements were abandoned about the beginning of the fourth century A.D.

There can hardly be any doubt about the reasons why they were abandoned: it was due to the sanding up of the place after the Tarim had changed its old course and turned southwards, instead of flowing into the ancient lake at Lou-lan.[1] In other words, the conditions were similar to those which must have led to the abandonment of the Indian Roruka, and it would have been easily explicable if the Indian tale had become localized at Lou-lan.

We have not, however, any certain indication to the effect that such has been the case. But the name Raurata itself seems to point in that direction.

It cannot be directly identified with Krorayina or with Chinese Lou-lan. On the other hand it regularly represents Sanskrit *Roruka*, or rather *Roraka*, because *o* is commonly rendered as *au* and intervocalic *k* as *t* in Saka.[2] The Chinese form Lou-lan, which can be traced back to the early Han Annals, has been explained by Sir Aurel Stein[3] as an attempt at rendering some such form as Krorayina, and Raurata is evidently a later form, which makes the impression of having been recast under the influence of popular notions connected with the ancient site. And since we know that the tales about the destruction of Roruka were known in Turkestan, it is not unlikely that they have led to the new designation, the Roruka of the traditional story having been identified with ancient Lou-lan.

At all events it seems certain that a name practically identical with Roruka was used in the eighth century A.D., and probably earlier, about Lou-lan, and since Sung-yün does not mention Roruka

---

[1] At the present day, after the Tarim has returned to its old bed, the state of things is again changing. It has become possible to start cultivation, and the old sites are gradually being re-occupied.

[2] Cf. my Saka Studies, pp. 6, 23.

[3] Serindia, pp. 414 ff.

in connexion with the Han-mo image, it is a priori possible that Hüan-tsang's notice about Ho-lao-lo-kia in connexion with P'i-mo is due to a secondary fusion of two different traditions. It is not, however, possible to prove that such was the case.

The material brought to light at the Lou-lan and other sites in Turkestan does not enable us to answer the question raised by Prof. Lüders, whether the localization of names such as Bharuka and Roruka points to an old settlement of Indians from Sindh and the west-coast in Turkestan. The language used in the numerous Kharoṣṭhī documents found at those sites is an Indian vernacular. But its home was North-Western India, and it is clearly of the same stock as the language used in Indian Kharoṣṭhī inscriptions and the Prakrit Dhammapada. It will be sufficient to mention certain characteristic features.

In both sources we find old *kṣ* and *ch* consistently distinguished; thus *kṣema* but *chinida* in the documents; *kṣema* and *chitvaṇa* in the Indian texts. Both also agree in showing forms such as *atva* for *ātman* and *utvara* for *uttara*. Common to both is further the occasional use of a guttural fricative instead of intervocalic *y*; thus *vyaǵa* for *vyaya* in Turkestan, *uvaǵasa* for *upayāsa* in the Kurram inscription. As is well known, the three *s*-sounds are distinguished both in the Turkestan documents and in the North-Western Prakrit, and it is of special interest that we find the same exceptions in both: *suci*, *suyi* for Sanskrit *śuci*; *ṣ* for *śr* and *ś* for *ṣy*, e.g. *ṣamaṇa*, *ṣamana* for *śramaṇa*, *maṇuśa*, *manuśa* for *manuṣya*; stray forms such as *śaśaṇa*, *śaśana* for *śāsana*, *śiśila* for *śithila*, &c. Also the treatment of consonantal compounds is mainly the same, and, on the whole, it can hardly be doubted that the Turkestan dialect and that of the Indian Kharoṣṭhī texts represent one and the same vernacular, a North-Western Prakrit.

Prof. Bloch[1] has tried to localize this form of speech as it is found in the Dhammapada manuscript, and found that the only Indian

[1] JA X, xix, pp. 331 ff.

territory which suits the case is Western Panjab and the North-West frontier.[1]

I see no reason for disagreeing with him. But then we do not know how far southward this Prakrit extended in ancient times. Prof. Bloch has drawn attention to some features in modern Sindhī, which remind us of the state of things in the Dhammapada manuscript, and it is not unlikely that at least the northern part of Sindh formerly belonged to the territory where the North-Western Prakrit was spoken. And even if such were not the case, there is nothing unlikely in the supposition that the Indian immigrants in Eastern Turkestan partly came from the Indus country.

---

[1] It is due to mistaken readings when he maintains that old *ṇḍ* becomes *n*. The cerebral and dental *n*-sounds are carefully distinguished in the manuscript, and *ṇḍ* becomes *ṇ*.

New books sent to the editor.

A. J. Wensinck, The Muslim Creed; its Genesis and Historical Development. Cambridge, 1932.

Professor Wensinck, as is well known among Orientalists, has set himself the task of cultivating the Arabic tradition-literature. His "Handbook of Early Muhammadan Tradition" was published in 1927, and the great Concordance on the Ḥadīth, which is being compiled under his direction, is expected to be brought out before long. Undoubtedly this important work will give an impulse to new studies in the domain of Muhammadan theology, history, folklore, &c., and at any rate it will be of great benefit to these studies.

Now Professor Wensinck offers us a ripe fruit of his studies in the field of Tradition and its literature. For only a complete and systematic survey of the large field of Ḥadīth could enable him to draw such a clear image of the development of the dogmatical ideas in the first centuries of Islam as no author before him has been capable of doing.

The confidence with which the author is able to speak shows itself immediately in such negative statements as e.g.: "Tradition has not preserved a single ḥadīth in which liberum arbitrium is advocated," or: "The Mutazilites ... are never mentioned," or the statement that Munkar and Nakīr are mentioned by name only once, and in many other similar pronouncements which we repeatedly meet with.

Tradition—the author tells us—has proved a trustworthy guide in the dogmatic history of Islam, but only until the second century; for "the large mass of material, contained in the canonical collections ..., covers a period, reaching no farther than the beginning

of the second century." This also explains the fact that "beginnings of Ṣufism are not reflected in Tradition."

In the Preface the author says that "this book consists for the most part of translations of and commentaries upon the creed in its various forms." This, however, is far too modest an assertion, as it does not give the faintest idea of the author's enormous research, the results of which are especially to be found in the first part (chs. I—V), on the development of dogmatics from Muhammad himself up to al-Ghazālī, on the manner in which the opinions of the different parties (Kharidjites, Murdjites, &c.) found their reflex in the dogmatical formulations, a subject to which the author returns in his extensive commentary on the various articles, about analogous problems which were under discussion in Judaism and Christianity about the same time, on mutual influences which sometimes can be demonstrated, &c.

After the introductory chapters the author gives (in translation and with ample commentary) the Fiḳh Akbar I, the Waṣiyat-Abī-Ḥanīfa, the Fiḳh Akbar II (the author is the first to have shown that I and II are totally different from each other!), and finally the later development of the creed up to al-Sanūsī incl. (15th cent.)

Where the author enters the domain of hypothesis and where he tries a reconstruction of the history of dogmatical ideas, it is occasionally, as is only natural, possible to doubt his statements or to disagree with him. For example, it seems questionable whether the seeing of Allah by the Faithful in Paradise, which certainly was a very important matter of difference, has really stood in the centre so much as to form the starting-point both for the discussions about the unity of Allah (p. 63), and for those about anthropomorphism (p. 66), as Wensinck suggests. In my opinion this conjecture is not borne out by the facts, and a comparison with the development of things in Judaism also leads to a different conclusion.

Finally I venture to point out that on p. 161 (bottom) where the author cites sura IV. 33, he should also have referred to II. 181 in support of the opinion there expressed.

All things considered, the present book will prove to be a most valuable guide for all those who occupy themselves with this matter, and undoubtedly they will all be extremely thankful to the author.

J. L. Palache.

Theo Bauer, Die Ostkanaanäer. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten ‚Amoriter' in Babylonien. Verlag der Asia Major, Leipzig, 1926. 94 S. 4°.

B. will erstens an der Hand der sicher semitischen, aber ebenso sicher nichtakkadischen, schon lange als mit dem Kanaʿanäischen verwandt betrachteten babylonischen Eigennamen, soweit möglich, die Grundzüge der Sprache dieser Namen und der sie tragenden Volksschicht herausarbeiten. Das geschieht mit großer Genauigkeit, Umsicht und rühmenswerter Vorsicht, was nicht am wenigsten in der kritischen Sichtung des Materials hervortritt. Das Ergebnis spricht nicht für einen Zusammenhang mit dem (Süd-)Arabischen und Aramäischen, dagegen ist ein näheres Verhältnis zu dem Kanaʿanäischen nicht zu leugnen. Wir haben es somit bei der Ḫammurabidynastie tatsächlich mit einem bisher vor dieser Zeit nicht bezeugten Volke zu tun, das eine ‚kanaʿanäische' Sprache, die ‚ostkanaʿanäische', sprach und irgendwoher aus der Fremde eingewandert ist.

In dem zweiten Teile meint B. nachweisen zu können, daß dieses Volk, gegen die bisherige Meinung, nichts mit den ‚Amoritern' zu tun habe. Ein Reich Amurru gibt es im 3. Jahrtausend im Westen von Babylonien und Mesopotamien nicht; das Land ^{KUR}MAR-TU ist ein Gebiet im Gebirge nordöstlich von Babylonien, irgendwo in der Nähe von Jamutbal; die MAR-TU-Leute sind Berufsbezeichnung (Söldner?) für Leute, die ursprünglich aus jenem Lande bezogen wurden (vgl. ‚Schweizer'). Mit diesem Lande habe das spätere Fürstentum Mat-Amurri im Libanon nichts zu tun. B. meint, daß das Wort *amurru* ursprünglich den Westwind und den Westen bezeichnet habe und erst später babylonischer Name des auch von den Hebräern ‚Amoriter' genannten Volkes geworden sei; er verweist

auf die Analogie der gleichfalls ursprünglich babylonischen Bezeichnung Ägyptens als Miṣrajim. Immerhin scheint mir der Gott Amurru eine Schwierigkeit der Hypothese zu bedeuten.

Aus dem (doch wohl mit zufälliger Bezeugung zusammenhängenden?) geographischen Vorkommen der ostkanaʿanäischen Namen will B. folgern, daß dieses Volk zunächst in Südbabylonien eindrang. Da die nordöstlichen Landschaften Jamutbal und Idamaras, vielleicht auch andere Nachbarlandschaften, ostkanaʿanäische Namen tragen, meint er, daß das Volk von den nordöstlichen Gebirgsgegenden aus in Babylonien eingefallen ist; woher es dorthin kam, läßt sich vorläufig nicht sagen.

Wenn das richtig ist, so kommen wir doch meiner Ansicht nach über diesen Umweg auf die Amoriterfrage zurück; denn wie B. zeigt, besteht eben ein nahes Verhältnis zwischen Jamutbal und MAR-TU. Und warum dann auf die durch die Identität des Namens doch so nahegelegte Zusammenstellung von diesem Amurru und dem westlichen Amurru so gänzlich verzichten? Ist ‚Amurru‘ vielleicht doch ursprünglicher Volksname, worauf der Gottesname Amurru doch wohl hinzuweisen scheint? Eine irgendwoher aus dem Norden kommende ‚amoritische‘ Einwanderung könnte doch recht wohl zu Reichsbildungen sowohl in Nordpalästina als in dem Gebirge nordöstlich von Mesopotamien-Babylonien geführt haben.

Das braucht natürlich nicht zu bedeuten, daß schon im 3. Jahrtausend oder früher ein großes, politisch bedeutsames Reich Amurru im Westen existiert habe. Es ist Bauers unbestreitbares Verdienst, Phantasien wie denen von Clay den Boden entzogen zu haben.

Sigmund Mowinckel.

Adolf Wendel, Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel. Eduard Pfeifer, Leipzig, 1931. 288 S.

Adolf Wendel, Das israelitisch-jüdische Gelübde. Philo-Verlag, Leipzig, 1931. 157 S.

Der Titel des erstgenannten Buches bezieht sich auf das nicht ‚agendarisch‘ gebundene Gebet, im Gegensatz einerseits zum kultisch-

rituellen, andererseits zum prophetischen Gebet. Die Arbeit ist eine formgeschichtliche, insofern als sie die traditionsbestimmten Formen und Typen des Gebets systematisch-geschichtlich darlegen will. Aber auch eine religionsgeschichtliche, die die im Gebet sich äußernde Frömmigkeit sowohl geschichtlich als psychologisch verständlich machen will und dabei auch auf die religiöse Wertung eingehen muß. Hinsichtlich der Formgeschichte — die notwendigerweise auch auf den Inhalt eingehen muß — werden mit gelegentlich fast übergroßer Genauigkeit die typologischen Haupt- und Einzelzüge analysiert und systematisiert. Aber auch religionsgeschichtlich gibt die Arbeit sehr wertvolle Beiträge; besonders ist zu nennen, daß die mehr individuell-persönliche Seite der Volksfrömmigkeit, die gegenüber der üblichen und berechtigten Hervorhebung des kollektiven, völkischen Charakters der altisraelitischen Religion gern etwas zu sehr zurücktritt, hier zu ihrem Recht kommt; das tritt besonders in dem Kapitel über das Gelübde hervor. Wertvoll sind die vielen Parallelen aus dem Inschriftenmaterial und die Herausarbeitung der ‚vorgeschichtlichen‘ (primitiven) Einschläge in die israelitische Gebetsfrömmigkeit.

Zu bemängeln ist die mitunter hervortretende zu große Schematisierung. Einer solchen zuliebe ist z. B. der nicht sehr glückliche Terminus ‚Erzählung‘ S. 37 ff. gewählt. Andererseits führt die Schematisierung zu überscharfen Abgrenzungen. Das ist besonders in Kap. 1 ‚Das Bittgebet‘ der Fall. Hier werden in modernisierender Weise Definitionen und Abgrenzungen aufgestellt, die dem nichtdifferenzierenden Denken der Alten nicht gerecht werden. So, wenn zwischen ‚Segen‘ und ‚Segenswunsch‘ recht scharf unterschieden wird; auch ist in der Tat das Verhältnis zwischen ‚Eid‘ und ‚Fluch‘ ein viel intimeres und undifferenzierteres als W. anzunehmen scheint. W. hat sich hier nicht die Arbeiten von Johs. Pedersen ‚Der Eid bei den Semiten‘ und ‚Israel, its Life and Culture‘ recht zu Nutzen gemacht, was z. B. auch seine Bemerkung S. 164 über die ‚Torheit‘ bestätigt. Zu nennen wäre hier auch die Unterscheidung zwischen ‚Preisgebet‘ Kap. V und ‚Dankgebet‘ Kap. VI. Sie mag sachlich bis zu einem gewissen Grade berechtigt sein, bringt aber eine Differen-

zierung zustande, die dem Denken und der Sprache der Israeliten nicht bewußt gewesen ist. Und in Anbetracht des rein literarischen und späten Charakters von 2 Sam. 7 — das einzige Exemplar des ‚Dankgebets' — sind die beiden ‚Gattungen' am ehesten als Stufen einer entwicklungsgeschichtlichen Linie aufzufassen.

Ernstere Bedenken sind gegen die kritische Wertung der Quellen zu erheben. Ist wirklich alles, was W. als ‚freie Laiengebete' in Anspruch nimmt, als solche zu werten? Einmal scheint mir die Frage nicht genügend beachtet, inwiefern die Gebete, die meistens in sagenhaften Erzählungen, die wohl aus Tempelkreisen stammen, überliefert sind, formell von den kultischen Gebeten beeinflußt seien. So macht es uns auch stutzen, wenn wir hören, daß in der annoncierten Behandlung des ‚prophetischen' Gebets auch die dem Mose rein literarisch in den Mund gelegten Gebete behandelt werden sollen, und wenn Dtn. 9, 26 ff. gelegentlich als Beispiel eines solchen prophetischen Gebets genannt wird (S. 172); denn erstens haben wir es hier nicht mit den wirklichen Propheten, sondern mit den Propheten der späteren ‚schriftgelehrten' deuteronomistischen Theorie zu tun, und zweitens ist Dtn. 9, 26 ff. weiter nichts als ein Beispiel des den Klagepsalm nachahmenden kultischen Gebets der jüdischen Gemeinde, auf die Situation des Mose übertragen.

Eine andere Einwendung ist folgende: Kommt wirklich etwa Josua in Jos. 7, 7—9 als ‚Laie' in Betracht? Ist er nicht vielmehr als Führer und Kultvertreter der Gemeinde gedacht? Und ist es in diesem und in ähnlichen Fällen wirklich die Absicht der Erzähler, von ‚freien', kultisch ungebundenen Gelegenheitsgebeten zu erzählen? Geben sie nicht hier in ganz kurzer Form, für die ursprünglichen Hörer oder Leser aber ganz deutlich, weil auf genau bekannte typische Situationen hinweisend, zusammenfassende Berichte über reguläre kultische Vorgänge und die dazugehörigen Worte, genau wie etwa in 1 Sam. 7, 7 ff. (und 1 Sam. 12, 10)? Mir scheint das ganz sicher zu sein. Dann wird es aber — um eine Einzelheit herauszugreifen — zum mindesten ganz unsicher, ob wirklich ‚profane Orte' als Ort des ‚Klagegebets' in Betracht kommen (S. 127); in

Ri. 15, 18 handelt es sich doch um ein Aition, das den Ursprung der heiligen Quelle in Lechi erklären will; nur weil der Erzähler dies sagen wollte, hat er den Simson auf der früher angeblich profanen Stelle ein Klagegebet sprechen lassen; für das gewöhnliche Leben lassen sich daraus keine Folgerungen ziehen. — Es ist überhaupt meiner Ansicht nach falsch, die Könige und ‚Richter' der Vorzeit als einfache ‚Laien' zu behandeln. Sie sind eben Volks- und Gemeindevertreter und üben als solche kultische, priesterliche und nach Ansicht der spätesten Erzähler auch prophetisch fürbittende Funktionen aus; in dieser Rolle lassen die Erzähler sie auftreten, auch wenn das nicht ausdrücklich gesagt ist. In 2 Sam. 7 (Kap. VI ‚Das Dankgebet') ist es aber ausdrücklich gesagt (V. 18), und es ist mit Händen zu greifen, daß sowohl das Orakel in V. 6—16 wie das Preisgebet in V. 18 ff. überall auf kultische Vorbilder und Situationen zurückgehen; siehe meine Psalmenstudien III, S. 110.

So werden erhebliche Abzüge von W.s Material und damit auch von seinen Folgerungen gemacht werden müssen. So gehört in der Tat das ganze Kap. III in die Darstellung der Frömmigkeit des kultischen Klagegebets, des Klagepsalms. Dasselbe gilt auch für Kap. IV ‚Das Bußgebet'; man darf überhaupt füglich bezweifeln, ob jemals im alten Israel Klage- und Bußgebete gesprochen wurden außer im Zusammenhang mit kultischen Sühneriten auf heiliger Stelle — abgesehen von den unwillkürlichen ‚Stoßgebeten'; die Worte Dawids in 2 Sam. 24, 17 sind extraordinär, eben darin begründet, daß es sich um ein Aition handelt; daher werden auch nachträglich die regulären Sühneriten vollzogen; in 24, 10 liegt aber ein verkürztes Referat einer ordinären Kulthandlung mit Bußgebet vor, oder die Legende rechnet eben mit Ausnahmemenschen, die sich auch im Alltagsleben ‚kultisch', d. h. hyperfromm, benehmen (von einem ‚historischen Kern' in 2 Sam. 24 zu sprechen, scheint mir mehr als gewagt).

Es will mir überhaupt scheinen, als wenn W. das Vorkommen des freien, aus ganz individuellen religiösen Gemützuständen entsprungenen Gebets in der altisraelitischen Religion überschätzt habe.

So ist doch wohl das Konventionelle der ‚Preisgebets'-Formeln nicht genügend beachtet worden. Und auf W.s eigenen Beobachtungen über die Formen weiterbauend darf man unterstreichen, daß sowohl im ‚Gebetswunsch' wie im Gelübde und ‚Preisgebet' die Erwähnung der Gottheit in dritter Person bei weitem überwiegt, wie auch ein stark konventioneller Zug hinsichtlich des Anlasses sich bemerkbar macht: so war es Sitte zu sprechen, wenn das und das geschah, oder an diesen oder jenen Höhepunkten des Lebens. Hierin tritt zugleich die ‚vorgeschichtliche' Bindung solcher ‚Machtworte' zutage. Da darf man aber mit Recht zweifeln, ob man noch von einem persönlichen Gebetsleben sprechen darf.

Das ‚Orakelgebet', Kap. VII, gehört meines Erachtens in den Rahmen des ‚kultischen' Gebets; wenn der Orakelbefragung wirklich ein Gebet an die Gottheit um Antwort voranging, so hat es offenbar der Priester gesprochen; davon hat auch W. selbst eine Empfindung (S. 238). 1 Sam. 23 ist selbstverständlich keine durchschlagende Gegeninstanz; der König hat doch ein Interesse daran, die Fragestellung zu überwachen. ‚Dann sprach Dawid' 2 Sam. 23, 10 kann sehr wohl bedeuten: sprach er durch den Mund des Priesters. Und selbst wenn nicht, so ist Dawid kein Laie; der König ist zugleich Priester; und würde W. einwenden, daß Dawid hier noch nicht König geworden sei, so ist zu entgegnen, daß die alten Erzähler, auch J, den Dawid immer im Glanze seiner späteren Würde als Idealkönig auftreten lassen. — Ähnliches gilt von dem Ordalgebet Kap. IX; auch hier sprechen sowohl Wesen der Sache als Analogien für priesterliches Gebet; daß die Worte in 1 Sam. 14, 41 als von Saul gesprochen angegeben werden, beweist dagegen nichts; das kann verkürzender Erzählerstil sein; entweder: Saul sprach durch den Mund des Priesters, oder: Saul instruierte den Priester über die Bedingungen des Losens und dementsprechend sprach der Priester das diese Bedingungen enthaltende Gebet. — Was Kap. VIII ‚Omengebet' betrifft, so zweifle ich nicht daran, daß dieser oder jener Laie bei Omensuchung ein diesbezügliches Stoßgebet an die Gottheit gerichtet haben wird; es geht aber meiner Ansicht nach nicht an, in Ri. 6, 36 f. 39 und

Gen. 24, 12—14. 42—44 Beispiele solcher Laiengebete aus alter Zeit zu sehen; man muß doch den rein literarischen Charakter dieser Gebete bedenken; sie beweisen für die Frömmigkeit eines Gideon oder gar des sagenhaften ‚Eliezer' gar nichts, sondern nur für die der Erzähler, d. h. Männer aus der intellektuellen Oberschicht. Der Stil der Gebete ist auch hier nicht laienhaft, sondern literarisch, d. h. den traditionellen, d. h. kultischen Vorbildern nachgebildet. Und da wir es hier mit legendarisch idealisierten Gestalten der Vorzeit zu tun haben, so sind die Folgerungen, die W. S. 273 ff. aus jenen Gebeten für die ‚Laienfrömmigkeit' zieht, völlig fundamentlos; von einer Linie von der Laienreligion zur Prophetenreligion kann meines Erachtens keine Rede sein; vielmehr verhält sich die Sache so, daß die Propheten sich allmählich von der kultischen Bindung gelöst und dadurch ein laïstisches Element von weittragender Bedeutung in die israelitische Religion hineingeführt haben.

*

Das Buch über das Gelübde will das gesamte Material zuerst historisch, dann systematisch darlegen und auf Formen, Inhalt und Frömmigkeit hin analysieren. Das Ganze wird gegen einen allgemein-religionswissenschaftlichen Hintergrund gesehen und gibt eine meines Erachtens erschöpfende und musterhafte Behandlung eines nicht unwichtigen Stückes ‚primitiver' Religion. Nur bei den ersten Teilen von Abschnitt A möchte ich gegen eine gewisse Überzergliederung des Geschichtsbildes Bedenken äußern; von einer besonderen prophetischen Stellung zum Gelübde kann man doch kaum reden, und die Einreihung der ‚Gesetze' vor ‚der persischen Zeit' ist auch in bezug auf Deuteronomium mindestens höchst diskutabel.

Sigmund Mowinckel.

N. Glueck, Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche . . . [Beih. 47 z. ZAW]. Töpelmann, Gießen, 1927. 68 S.

K. Hj. Fahlgren, Ṣᵉdāḳā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament. Almquist & Wiksell, Uppsala, 1932. 270 S.

Das glänzende Buch von Johs. Pedersen, Israel I—II, København 1920, englische Ausgabe: Israel. Its Life and Culture I—II, Humphrey Milford, London 1926, hat der alttestamentlichen Wissenschaft viele Arbeitsaufgaben gestellt, nicht am wenigsten solche der genauen Einzelerforschung der wichtigsten ‚Begriffe‘ der hebräischen Religion und Lebensanschauung. Pedersen hat keine eigentliche exegetisch-induktive analytische Untersuchung der Begriffe, sondern mehr thetisch ihren Inhalt im Rahmen einer Gesamtanschauung gegeben. Vonnöten ist dann die womöglich von der Gesamtanschauung unabhängige Nachprüfung im einzelnen, die vielleicht zu Modifikationen führen, jedenfalls die etwaige geschichtliche Begriffsentwicklung ausführlicher darstellen könnte. — Solche Arbeit wollen die hier genannten Bücher tun.

Glueck, der ohne Kenntnis von Pedersens Israel geschrieben, sich jedoch die recht ausführlichen Andeutungen in Pedersens Eid bei den Semiten (Straßburg 1914) zunutze machen konnte, hat den Begriff *ḥǣsæḏ* sehr genau und umsichtig untersucht und ihn ganz richtig als ‚die einem Rechts-Pflicht-Verhältnis (einem ‚Bunde‘) entsprechende Verhaltungsweise‘, sowohl zwischen Menschen untereinander als zwischen ihnen und der Gottheit, bestimmt. Die recht scharfe Grenze hinsichtlich des Bedeutungsinhalts, die Glueck zwischen der vorprophetischen und der prophetisch-nachprophetischen ziehen zu dürfen glaubt, hat Fahlgren mit Recht kritisiert (S. 139 f.). — Nicht richtig ist es, wenn Glueck meint, daß man auch ausdrücklich von *ḥǣsæḏ* der Menschen Jahwæ gegenüber hat reden können. Zwar bezeichnet *ḥ.* grundsätzlich die Auswirkung des Gemeinschaftsverhältnisses auch zwischen Gleichgestellten; die Revue der Stellen bei Glueck zeigt aber klar genug, daß der tatsächliche Sprachgebrauch in *ḥ.* etwas sieht, was der Mächtigere und Höhergestellte, bzw. derjenige, von dem der andere in der gegebenen Situation in einer bestimmten Beziehung abhängig ist, dem an ihn Appellierenden oder von ihm Abhängigen gibt, bzw. geben soll; auch in 2 Sam. 3, 8 und 2 Chr. 24, 22 ist das nicht anders, denn Abner, bzw. Jojadaʿ ist hier der Vormund und ‚Vater‘ des Königs Išbaʿal, bzw. Jôʾaš. Daher hören wir sehr

oft von dem *ḥ*. Jahwæs den Menschen gegenüber, von einem *ḥ*. des Volkes oder des einzelnen Frommen direkt gegen Jahwæ dagegen fast nie (s. jedoch Ps. 26, 3); in Jer. 2, 2f. beruht der Gebrauch des Begriffes auf dem dort angewendeten Bilde: Israel Jahwæs Braut. Das ist von Bedeutung für das Verständnis der Stellen Hos. 6, 4. 6 und Mi. 6, 8, wo *ḥ*. doch wohl sicher auf das Verhältnis zu den Mitmenschen geht; u. a. darin, daß man solchen *ḥ*. übt, besteht ‚Gotteserkenntnis' und ‚Gottesfurcht'. Wenn Glueck *ḥ*. gelegentlich mit ‚Religion' wiedergeben will, ist das somit abzulehnen.

Fahlgren dehnt seine Untersuchungen auf eine ganze Reihe alttestamentlicher Hauptbegriffe aus, sowohl die ‚negativen', wie *ræšaʿ*, *ḥaṭṭāṭ*, *pæšaʿ*, *ʿāwōn* usw., als die ‚positiven', wie *ṣᵉdāḳā*, *mišpāṭ*, *ḥæsæd*, *ᵃmæṯ* usw. Er geht umsichtsvoll und methodisch zu Werke, etwas summarisch und ohne das Material ganz auszuschöpfen, in der Hauptsache aber richtig und mit vielen guten Einzelbeobachtungen. Den gemeinsamen Grundzug aller dieser Begriffe *ṣᵉdāḳā* usw.: den Zusammenhang mit der Gemeinschaftsverbundenheit, dem ‚Bunde', weist er gut nach. Andererseits nivelliert er die Dinge etwas und arbeitet nicht die Nuancen scharf genug aus. Wenn er *ṣᵉdāḳā* und verwandte Wörter so oft mit ‚Gemeinschaftsprinzip', ‚Gemeinschaftsnorm' u. a. übersetzt, so scheint er gelegentlich vergessen zu haben, daß das keine Übersetzung der Wörter ist, sondern nur eine formale Abgrenzung des Begriffes; der Inhalt desselben kommt etwas zu kurz, und es wird nicht immer ganz deutlich gemacht, wie die Begriffe sich inhaltlich nuancieren und sich voneinander unterscheiden. Das hängt damit zusammen, daß Fahlgren die einzelnen Stellen nicht immer scharf genug exegesiert; statt tief eindringender Exegese gibt er nicht selten nur Behauptungen, die meistens richtig sein mögen, aber nicht bewiesen sind. So tritt bei *ḥæsæd* das Gefühlsmoment stärker hervor, als es bei Fahlgren erscheint. Nicht genügend beachtet ist das Moment von Selbstbehauptung, das unleugbar in *ṣᵉdāḳā* liegt — NB. nicht in Gegensatz zu Gemeinschaftsbehauptung, sondern in Einheit damit —; dasselbe gilt von dem rein juristisch-terminologischen Gebrauch von *mišpāṭīm* = Gesetzesparagraphen

(Rechtsprechungen als Präzedenzen[?], s. Ex. 21, 1) und wohl auch von anderen späteren Verzweigungen der althebräischen Totalitätsbegriffe.

Im allgemeinen steht Fahlgren auf der Grundanschauung Pedersens, und seine Untersuchungen bestätigen meistens diese. Mitunter geht er doch eigene Wege. Dabei hat er nicht immer Glück. So besonders bei der Behandlung des ‚Segens', der *b^erāḵā*, wo er ‚Gabe' als ‚Grundbedeutung' ansieht und den Segen vornehmlich in Verbindung mit Wasser, Regen und Tau setzt; die Vorstellung von dem wirkenden Segenswort soll aus der der ‚immateriellen Gabe' entstanden, der Zusammenhang des Segens mit der Gottheit ziemlich ursprünglich und die Vorstellung von der jedem Wesen innewohnenden Segensmacht = Glücksvermögen, Sich-verwirklichen-Können, ein letztes Resultat der Entwicklung sein. Hier werden die Dinge so ziemlich auf den Kopf gestellt. Fahlgren ist eben an den äußeren Wirkungen des Segensvermögens, des Segen-in-sich-Habens, hängengeblieben, ohne zum Wesen der Sache einzudringen. Daß er unrecht hat, beweisen nicht nur die vielen Stellen, die von dem natürlichen Ausfluß des Gesegnetseins sprechen, sondern auch eine so urtümliche Vorstellung wie die von dem ‚Segen' der Traube, von dem Segnen des Opfers und sogar von dem Segnen der Gottheit (Objekt). Hier hat Pedersen ohne jede Frage viel tiefer gesehen, wenn er auch nicht die spätere Entwickelung, die immer mehr Jahwæ als Geber des Segens hervortreten läßt, erschöpfend gezeichnet hat. Auch die Analogie des Gegensatzes, des Fluches, die auch Fahlgren als eine mitunter selbständige, in dem Betreffenden selbst sitzende, verheerende Macht, ein Mit-Unglücksbestimmtheit-Gefülltsein, auffaßt, spricht gegen seine Bestimmung des Segens.

Gelegentlich wird modernisiert. So S. 18: ‚Ebenso hält man hartnäckig daran fest, daß man ein *ḥōṭē*, ebenso wie ein *rāšāʿ*, nicht durch Missetaten an und für sich wird, sondern allein dadurch, daß man sie gegen Nahestehende begeht.' Das ist mindestens mißverständlich. Erst dadurch, daß die Tat gegen einen ‚Bundesgenossen' (im weitesten Sinne) begangen wird, wird sie zur Missetat; eine ‚Missetat' gegen den Feind gibt es für das alte Israel nicht.

Auch gegen die Behandlung des ‚Fluches' sind Einwände zu erheben. So sprechen gegen Fahlgrens Behauptung, das Wort *ālā* sei ‚immer an das Aussprechen eines Eides oder die Schließung eines Bundes geknüpft' (S. 178), schon die von Fahlgren daselbst, Anm. 1, genannten Belegstellen, die er sicher falsch versteht. — Die Behauptung, daß Segen und Fluch bei den Reformpropheten keine Rolle spielen, hängt an der rein äußerlichen Tatsache, daß die Wörter nicht oft verwendet werden; ihre ganze Predigt handelt aber davon, wie und warum Israels ‚Segen' zugrunde gehen muß. Und ihre Drohworte und Unheilsorakel sind an sich Flüche, was auch in dem häufig vorkommenden einleitenden Fluchwort *hōj* ‚Wehe' liegt, welches sachlich einem *ārūr* ‚verflucht' völlig gleichkommt. So ist es ganz falsch, daß die Propheten das Fluchen an sich für Sünde halten (S. 187, wo Fahlgren auch der schiefen Deutung H. Schmidts von Jer. 15, 15—21 beipflichtet); die Propheten wissen nämlich, daß es auch legitime, berechtigte Flüche gibt. — Fahlgren meint, Pedersens und meine Ansicht, daß das Segnen-und-Fluchen-Können von der Macht der Seele des Betreffenden abhängig ist, berichtigen zu müssen: sie treffe nur für den ‚automatischen', nicht aber für den ‚zeremoniellen' Segen, bzw. Fluch zu. Fahlgren muß aber zugeben, daß die Segens- und Fluchworte ‚schöpferisch' wirken (S. 201). Dann fragt sich aber: aus welcher Machtquelle heraus? Fahlgren wendet gegen Pedersen und mich ein, daß dann jeder Fluch von einer flucherfüllten Person ausgehen müsse (S. 200). Sieht er dann aber nicht, daß es eben die Segens-Mana einer Person ist, die, gegen den Feind gewendet, für diesen zum Fluch wird? Fahlgren opponiert auch gegen die Folgerung aus den Jaʿḳob-Esau- und Bilʿam-Sagen, daß Segen und Fluch, um wirksam zu werden, eine Disposition zu Gesegnetsein, bzw. Verfluchtsein bei dem Betreffenden finden muß; ‚von diesem Gedanken findet sich in der ganzen Erzählung keine Spur' (S. 205). Aber nun Num. 22, 12?! und 23, 8!

Trotz den genannten Einwendungen hat Fahlgren eine wertvolle Untersuchung geleistet. Doch hätte er wohl besser getan, sich vor-

läufig auf einige der behandelten Begriffe zu beschränken, z. B. auf *ṣᵉḏāḳā* allein; er hätte dann die Untersuchung umfassender und mehr gegliedert machen und sie — das wäre besonders wünschenswert — auch auf das Spätjudentum ausdehnen können.

Sigmund Mowinckel.

Michel Honnorat, Démonstration de la parenté des langues indo-européennes et sémitiques. Paris (Geuthner), 1933. 4°, 398 p.

The book opens with an Indo-European-Semitic etymology of the word for "babble" and is itself a good illustration of the use of this word, for it contains nothing but babble. It is rather discouraging to see a work like this published in 1933 by an editor like M. Geuthner. The author knows nothing of what has been written on the subject and has no linguistic method whatever. His *démonstration* consists in collections of words showing some external similarity, generally misspelt or distorted. The author seems to be particularly fond of Celtic, but hardly one of the forms quoted is correct.

Alf Sommerfelt.

Maurice Bloomfield and Franklin Edgerton, Vedic Variants. Vol. I. The Verb. Vol. II. Phonetics. Special Publications of the Linguistic Society of America. Philadelphia, 1930, 1932.

This is intended to become a complete index of all variants occurring in Vedic literature. The first volume, dealing with the verb, is mainly based on Bloomfield's materials, and he is also the author of a considerable portion of the final text. To the second volume he has contributed a preliminary list of materials and a draft of the first nine chapters. The greater part of that volume is due to Professor Edgerton.

In a work of this kind everything depends on accuracy and completeness, and it is evident that the authors have avoided no trouble or pain in this respect. The work will therefore be indispensable to the student of Vedic language and its varieties.

It is a minor question whether the explanation given of individual phenomena can always be accepted, e.g. that of ṣ in *pṛtanāṣāh*. The chief thing is that now we have the whole material together and can see at a glance how the variants are distributed in the known Vedic texts.

Valentino Papesso, Inni dell'Atharva-veda. Traduzione, introduzione e note. Bologna. Nicola Zanichelli, 1933. Testi e documenti per la storia delle religioni. Vol. V.

The author, who has formerly given us two volumes good translations from the Ṛgveda, here publishes a well-written introduction, from which the educated reader will get a good idea of the Atharvaveda, and a clear and reliable translation of more than hundred hymns, representing the varying contents of the old collection.

Carl Anders Scharbau, Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über den frühindischen Theismus. Veröffentlichungen des orientalischen Seminars der Universität Tübingen. Abhandlungen zur orientalischen Philologie und zur allgemeinen Religionsgeschichte, hrsg. von E. Littmann und J. W. Hauer. H. 5. Stuttgart. W. Kohlhammer, 1932.

Dr. Scharbau has tried to analyse and explain the religious sentiment and notions underlaying the ancient Indian conception of the origin and nature of the universum. It is refreshing to read his exposition, because it is borne by genuine religious feeling and an unbiassed desire to arrive at an intimate understanding. But just these qualities sometimes lead him on to seeing real conceptional unity in numerous passages from the most different periods of Vedic literature, where it would have been safer to speak of tendencies and forerunners of a later development.

Sylvain Lévi, Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra. Bibliothèque de l'école des hautes études. Fasc. 260. Paris. Honoré Champion, 1932.

Triṃśikāvijñapti des Vasubandhu mit Bhāṣya des Ācārya Sthiramati. Übersetzt von Hermann Jacobi. Den Druck besorgte Walter Ruben. Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, hrsg. von J. W. Hauer. H. 7. Stuttgart. W. Kohlhammer, 1932.

The Viṃśatikā and the Triṃśikā with Sthiramati's commentary were published by Professor Lévi, Paris 1925, and he intended to add a translation "in the course of the year." Various circumstances have prevented him from doing so before now, when his translation has been published, with a valuable introduction about the history of the Vijñaptimātra system and annotated extracts from the Fang yi ming yi tsi about the important term *ālayavijñāna*. In the introduction Professor Lévi gratefully acknowledges his indebtedness to leading Japanese scholars, notably to Professor Takakusu.

In the meantime Professor Jacobi had allowed his pupil, Dr. Ruben, to publish his own interpretation of the Triṃśikā, with important notes. We are thus in the lucky position to have two independent translations of this treatise, due to two scholars who are exceptionally well qualified for the task, and we have every reason for being thankful, for the two texts are difficult and, at the same time, very important for our understanding of Mahāyāna Buddhism.

Now it is comparatively easy to grasp the intricacies of Vasubandhu's reasoning, though some passages, e.g. the remarks about the necessity of assuming the existence of the *ālayavijñāna* in order to understand the cessation of the Saṃsāra, still present certain difficulties. Sometimes we are inclined to disagree with the explanations given by one or the other of the learned translators. Thus Professor Lévi does not seem to have made Sthiramati's notes on Viṃśikā 4 quite clear. The reasons against considering the *narakapālas* as real are evidently, 1, that they cannot be hell-beings, and, 2, that only hell-beings can be imagined in hell. Professor Jacobi is no doubt right in reading *api dravyata* instead of *apy ucyata*, p. 16, l. 10, and Professor Lévi in explaining *paryupayoga*, p. 33, l. 30, as meaning "exhaustion," &c. Such objections do not,

however, affect our appreciation of the clear and extremely valuable interpretations which have been presented to us by the two great Pandits. And we learn to understand something of the difficulties experienced by those students of Buddhism who are not able to consult the original sources.

Eine indische Tragödie? Durjodhanas Ende. Ein Bhasa zugeschriebener Einakter. Verdeutscht von Hermann Weller. Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, hrsg. von J. W. Hauer. H. 8. Stuttgart. W. Kohlhammer, 1933. M. 4.50.

This is a good translation of the Ūrubhaṅga, with a well-argued introduction, in which the similarity and the difference of this interesting play to what we call a tragedy are ably discussed. The German rendering of the numerous stanzas is in verses, but still gives an excellent impression of the grandeur and the beauty of the original.

A. J. Bernet Kempers, The Bronzes of Nalanda and Hindu-Javanese art. Reprint from Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned.-Indië, Vol. 90. Leiden. E. J. Brill, 1933.

In the course of the excavations at Nālandā numerous bronzes have been brought to light in and near the "Monastery of Bālaputra," and since Bālaputra was a king of Sumatra, it has been maintained that they are of Hindu-Javanese origin. Through a careful analysis Dr. Kempers has shown that such cannot be the case. These antiquities must be classed as belonging to the flourishing Indian art of the Pāla period, which can also be shown to have exercised considerable influence in Java.

N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, Dictionnaire Sanskrit-français. Paris. Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1932. 4°. 200 fr.

This dictionary will in the first line be welcomed by French students, who now for the first time get an up-to-date and reliable

Sanskrit-French dictionary, but also outside of France and Belgium there are learners who prefer French to English or German as the medium for learning Sanskrit. It is not meant to be a complete dictionary. Only part of the vast Sanskrit literature has been included, and notably the Vedic language has not been exploited, perhaps because the usual handbooks are provided with vocabularies. What has been made use of is, however, a good and fairly comprehensive selection, and as the meanings are given with great care and precision, the new dictionary will prove to be useful, as a handy and convenient book, also to the scholar who is no more a beginner.

Ṇāyakumāracariu of Puṣpadanta. Edited by Hiralal Jain. Devendrakirti Jaina Series. Vol. I. Karanja, 1933.

This is an Apabhraṃśa poem of the 10th century, dealing with the adventures of Nāgakumāra, who had acquired beauty and luck through the observance of a certain fast in a previous existence. The edition is careful and based on sound criticism, and it is welcome as adding to our knowledge of Apabhraṃśa, this important stage in the linguistic history of India.

Ernst Waldschmidt und Wolfgang Lenz, Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten. Mit 2 Tafeln. Berlin, 1933. SBAW, Phil.-hist. Klasse, 1933. XIII.

This is an important contribution to our knowledge of Manichaeism, containing texts and fragments in Chinese, Sogdian, North-Iranien and South-West-Iranian, and further excellent notes and discussions of important Manichaean terms, which will be extremely welcome to every serious student. The use of the learned and careful study would perhaps have been easier if Iranian words and fragments had been given in Roman instead of in Hebrew transliteration.

A. von Staël Holstein, A Commentary to the Kāçyapaparivarta. Peking, 1933.

In 1926 Baron Staël Holstein published the important Mahāyāna text, the Kāśyapaparivarta, in Sanskrit, with Tibetan and Chinese

translations. The text is not easy, and for its understanding the commentary, which is now issued in Tibetan and Chinese, is often necessary. An Index to the Tibetan translation of the Kāśyapaparivarta has further been prepared by Dr. Friedrich Weller and published as Vol. I of the Harvard Sino-Indian Studies of the Harvard-Yenching Institute. All these publications and some smaller contributions of last year bear witness to the energetic activity displayed by Baron Staël Holstein after the Harvard University has undertaken the support of the Institute he is leading. Indologists and students of Buddhism know how great results can be expected from research work carried on in the Far East. They also know that the Baron is exceptionally qualified for such research, and they will be thankful to the Harvard authorities for their generous support.

P. Masson-Oursel, H. de Willman-Grabowska, Philippe Stern, L'Inde antique. Paris 1933, La renaissance du livre. 40 fr.

This volume is the 26th of the series "L'évolution de l'humanité", and is intended to show the nature of the rôle played by India in the development of human civilization. M. Masson-Oursel gives a survey of India, its population and its history, down to the middle of the 7th century A.D., and a sketch of Indian religious and philosophical thought, with many excellent remarks. Madam Willman-Grabowska deals with Indian literature and M. Philippe Stern with Indian art. The book is intended for the educated public and not for scholars, but the considerations of space have necessitated a brevity which will sometimes render the assimilation of facts a little difficult. Some uncertainty will also be caused by the comparatively numerous misprints.

Notes on Tirahi.

By
Georg Morgenstierne, Gothenburg.

Tirahi is a 'Dardic' dialect spoken in a few villages south-east of Jalalabad in Eastern Afghanistan. The Tirahis were expelled from Tirah by the Afridi Pathans probably a few hundred years ago.

A short vocabulary of this interesting dialect was published by Leech,[1] but our knowledge of it is based chiefly on the material collected by Sir Aurel Stein and published by Sir George Grierson.[2]

Although Tirahi is spoken within some 20 miles of the Indian frontier, it was only after several attempts that Stein was able to get hold of a speaker of this dialect, the very existence of which was denied by some of the best local authorities on the Frontier tribes.

While staying in Peshawar in April 1929 on a linguistic mission under the auspices of the Norwegian Institute for Comparative Research in Human Culture, I was, however, in spite of the disturbed conditions in Afghanistan, able to get hold of a Tirahi, who was brought to Peshawar by my emissary right through the Shinwari country where constant fighting was going on.

My old Tirahi, Mahmad Naīn, proved to be rather a disappointment. He was old and nearly toothless, very slow-minded, but rather short-tempered. It was impossible to get much grammatical information out of him, and my impending departure for Chitral prevented me from trying to get hold of another Tirahi. I contrived, however, to write down a vocabulary which contains a number of words not previously noted, and several corrections

---

[1] JASB. VII, 783—784 and Vocabularies of seven languages spoken in the countries west of the Indus, Bombay Geographical Society, 1838.

[2] JRAS. 1925, pp. 405—416, and LSI. Vol. I, Part I, pp. 265—327. Cf. also Stein: The speakers of Tirahi, JRAS. 1925, pp. 399—404.

of the forms given in the LSI.[1] Mahmad Naīn was a native of *J̌āba* (Stein *Jaba*),[2] the chief *Tīrāhī* village, and according to him the dialect is also spoken in *Mīterānī* (Stein *Mitarānī*) and *Sēipāi*.[3]

The limited material at my disposal adds but little to our knowledge of the morphology of Tirahi.

Mention may be made of the evidently ancient plural *brārə* from *brā* 'brother'. *spazə* 'sisters', *ādama* 'men', *kāla* 'years', *pʊtərə* 'sons' are regular forms. I do not understand *kate kālān* 'how many years'?

LSI. I, I, p. 271 it is stated that the ending *-ĕ* occurs most frequently in the case of adjectives agreeing with feminine nouns or with masculine plural nouns. But no example is given of an adjective in *-ĕ* with a feminine sing. noun (*braḍa strē* 'a good woman', but pl. *braḍē strē*). I heard *lē ādam ganə*(*ʌ*) *thī* 'this man is big', *lē strīzʌ gani thē* 'this woman is big', and *lē piāla puni thē* 'this cup is full'; *piāla aḍḍə* (for *aḍḍi?*) *thē* 'is half-full'.

According to LSI. p. 280 the possessive pronoun *myāna* does not change for gender or number. The latter statement is in accordance with my material, cf. e.g. *myāna badâna thīna* 'they are my children', *myāna trā spazə thīna* 'I have three sisters'. But a fem. sg. form appears in *lē myānī xwāxē* (*strī-m*) *thē* 'this is my mother-in-law (wife)'.

The paradigm of the personal pronoun 1 sg. given LSI. p. 279 agrees with the forms I heard (*au*, *mē*, *myāna*, *masi*). But the pl. 'we' is *mā*, although *au* may perhaps also be used (v. Voc. s.v.). The dative of *tə* 'thou' (LSI. p. 281) is *tasi*.

The suggestion made by Grierson (LSI. p. 280) that in *myāna spazam manas* 'my sister's husband' *-am* is an enclitic possessive pronoun 1 sg. is confirmed by the following examples: *lē myānī strī-m*

[1] Cf. the short notice in my Report on a linguistic mission to North-Western India, pp. 20 f.

[2] Psht. *ǰaba* bog, marsh?

[3] The names of all three villages are found on the map facing p. 60 of The Second Afghan War, Official Account, London 1908.

thē 'this is my wife'; *mʌləs mʌlə-m thī* 'he is my father's father'; *xwē āst-am thī* 'it is my right hand'.

Examples of the enclitic pronoun 2 sg. are: *abō-e kata dūr thī* 'how far off is thy village?' (*kəlē de cōmra lere dē?*); *parār-e kate thī* 'how many wounds hast thou?';[1] possibly *pā-e* 'thy foot'. An enclitic pronoun 3 sg. is probably contained in *strē-s thē* 'he has a wife' (transl. *dwa xʌze e dī* 'he has two wives'!?). It is possible that *mutəris karə* 'let it loose' (*prā di nīza*) contains the same pronominal suffix. V. also *dətə* and *dətənas* in the Vocabulary. (Cf. LSI. pp. 290, 294.)

The exact meaning of the demonstrative pronouns *lē* and *lā*, which it was not possible to determine from the material available for the LSI. (v. p. 282), is shown by some of my examples, e.g. *lē ādam bōye thī* 'this man is near', *lā ādam dūr wa* 'that man was far off'. In my material, just as is the case in Stein's, the use of *lama* is restricted to the oblique cases.

Another demonstrative pronoun *ase, esa* (v. Voc.) appears in a few sentences.

The imperative is identical with the bare root (LSI. p. 289), e.g. *bič* 'look', *bēz* 'sit down', or it has a final vowel, as in *karə* 'do', *aṛī, gaṛī* 'say, speak', *yēsa* 'be'(?). But instances occur where the present 2 sg. is apparently employed with imperative force, thus *kitāb ačūs* 'take the book', *ḍēn ba anēs* 'bring the cow', *masi ba dēs* 'give me'(?). Similar imperative forms are recorded in the LSI. p. 290 (*ēza* 'come', *diz, daz* 'give'). I do not think that we have here 'a present base formed by the addition of the letter *z*'. Among the instances of this rule mentioned p. 291 *bo-* 'to become' belongs to another root than *baz-* 'to go, to become'; a root *bē-* 'to sit' is not recorded, and *ēz-a* (1 sg. *ēm-a*) and *diz, daz* (1 sg. *dēm*) are 2 sg. forms.

While LSI. (p. 294) gives forms both in *-m* and in *-ma* for the present 1 sg., I heard only *-m* (*khām, dēm, bičum, ačūm, bazəm,*

[1] Note sg. *thī* after *kate*.

karēm, *ʌnēm*, *rēbēm*, *biyām*, *uṛiem*, &c.), and in the 1st pl. *khāma*, *pazēimō* corresponding to LSI.'s *kām*, &c.

The 2 sg., not recorded in LSI., appears in *khās*, *karēs*, *dovyēs*, *mārēs*, *bičēs-ā*, *strūs-a*, and the 2 pl. in *khāzə*.

With the 3 sg. *karē*, *rūi* cf. LSI. *owē*, *ē*. The 3 pl. is represented by *gāaṛen* 'they speak'. Are perhaps also *bazan* and *γarakan* (v. Voc. svv.) plural forms?

It is only natural that Tirahi should contain a great and probably continuously increasing number of loanwords. Most of these come from, or through Pashto, even if many of them are ultimately of Persian or Indian origin. In some cases it is difficult to decide whether a word is genuine Tirahi or has come from India through Pashto.

It will be noticed that the percentage of words borrowed from (or through) Pashto is much higher among the new words given by Mahmad Naīn, than among those included in the LSI. vocabulary.[1] It is possible that he did not always remember the true Tirahi word and gave the Pashto one instead of it. If this were the case to any great extent, we should expect him to give also many Psht. words corresponding to genuine Tirahi forms of the LSI. But among the words common to the LSI. and my list[2] *γwaṛī* 'ghee' (Leech *gadh*), *kāl* 'year' (LSI. *sansar*), *āen* 'iron' (LSI. *cimbar*), *cekoōṛē* 'calf' (LSI. *baca*) are the only ones of this kind. And amongst these *gadh* may have vanished since Leech's time and, on the other hand, *kāl* is possibly a genuine Tirahi word.

It therefore seems probable that most of the Psht. words given in the following vocabulary have really found their way into present day Tirahi speech.

It is more doubtful if Psht. has influenced also the grammar and the sounds of Tirahi.

---

[1] M. N. has more than 200 loan-words out of some 275 new words; LSI. about 150 loan-words out of some 320.

[2] About 150 words, of which only 40 loan-words.

The borrowing of the postpositions *kē* 'in', *dapāra* 'for the sake of' may still be considered as affecting the vocabulary only. But the adoption of the Psht. future in *ba*, *bo*,[1] and of the obl. pl. in *-āno*[1] (with superadded Tir. termination *-ānosi*) touch the morphological system of Tirahi.

Grierson[2] derives the Tir. particle *da*, *de*, *də*, which denotes the present tense, from Psht. *dai*, *da* 'he, it, she is'. There is, however, no Psht. construction **ḍōḍaī dai* (*da*) *xurəm* corresponding to Tir. *pāli de khām* 'I am eating bread'. Nor is it probable that Tir. *da*, &c., is borrowed from the Psht. enclitical pronoun 2 sg. *de* used as a dativus ethicus with the 3 sg. of the verb, e.g. in *haγa de rāšī* 'let him come', *haγa de kār wukṛī* 'he should do the work'. In the Wanechi dialect in Balochistan we frequently find a use of *de* similar to that of Tirahi (*yerēžu dī* 'we are afraid', *ōbə de yṓzī* = *ze ōbə yōzī* 'I drink water', &c.). But Tir. cannot have been influenced by this distant dialect. Nor is it likely that it should have borrowed *da*, *de* from Ormuri of Kaniguram *dī*.

It appears more probable that Tir. *da*, &c., is related to the particles denoting a durative tense in some Dardic languages, e.g. *dē* in Gulbahar Pashai with the preterite (*gōrú dē déim* 'I saw the horse') and in Kalasha (Rambur *kārem dāi*, Urtsun *kārim dīru* 'I am working') which are possibly derived from *deti* 'gives'.

Tir. agrees with Psht. in having *c* (= *ts*) from *č*. Thus: *cowər* 'four', *cimbar* 'iron', *cāya* 'shade', *cᵘọr* 'thief'. I heard *čauda* 'fourteen', but Stein has *cauda*, Leech *condà*. My informant did not know Hindostani, so that his pronunciation could hardly have been influenced by that language. After a nasal I heard *z* in *panz* 'five', *panzīe* 'fifteen', but LSI. *panc*, *panzī*. Intervocalic *č* results in *z* in *paz-* 'to cook'. There is a secondary *č* which has arisen out of *ty* in *čāna* 'thy'.

In a similar way *ǰ* results in *z* in *az* 'to-day', *manz* 'waist', *zau* 'barley' (with **ǰ-* < *y-*), *baz-* 'to go'. *pizān-* 'to know',

[1] LSI. pp. 292, 273.

[2] LSI. pp. 289 sqq., and Voc. s. v.

'recognize' is probably borrowed from Ghilzai Psht., and *jibba* 'tongue' is evidently of Psht. origin. Stein's *jub* 'tongue' is perhaps due to a compromise between *jibba*, *jəbba* and **zib*.

A change of *č*, *j* into *c*, *z* (*j*) occurs also in other Dardic languages, thus in Kshm., Gowro, Chilis, Gawar-Bati and some dialects of Pashai. But Tir. has no special connexion with any of these dialects. On the other hand, the circumstance that in Tir. *š*, too, has been dentalized renders the assumption of Psht. influence less probable.

Examples of *š* (*ś*) > *s*[1] are: *sənā* 'dog', *sēn* 'bed', *səka* 'dry', *sī* 'exists', *strū-* 'to hear'. *šalə* 'cold' is derived from **syalə* < **sialə*, cf. *čāna* above.

Tir. also changes *ṣ* into *x* and *ẓ* into *γ*. E.g. *xᵘo* 'six', *āxt* 'eight', *baxta* 'sitting', *kuxto* 'slaughtered', *trəxtə* 'bitter', *mᵊrəxtə* 'sweet', *baxatē* 'spring', *xāṛ* 'head' (Dameli *ṣā*), *kəγən* 'black' (**kṛṣṇa-*), *triγna* 'sharp' (**trīṣṇa-* < **trīkṣṇa-*). *səka* 'dry' is derived through **səxka* from *śuṣka-*, and *manas* 'husband' comes from **manuś(ś)a-*[2] < *manuṣya-*. But *ṣṭ* remains in *guṣṭa* 'house', *čuṣṭiē* 'hip'.—These sound-changes remind of the similar ones in north-eastern Psht. In some Ghilzai dialects, too, *ṣ̌* becomes *x* and *ẓ̌* becomes *γ*.[3] The Tir. development of *ṣ*, *ẓ*, the Logar-Ormuri transition of *ẓ* into *g*,[4] and the change of *ṣ* into *x* (*x̌*) in the Pashai dialect of Laghman may all be connected with the n.e. Psht. treatment of these sounds. But we must not forget that *ṣ*, *ẓ* result in *x*, *γ* also in northwestern Pashai dialects, where Psht. influence seems to be excluded.

Also the loss of *h-* in Tir. reminds of the surrounding Psht. dialects where *h* is a very unstable sound. But Tir. agrees in this

---

[1] Cf. *ś* > *s* in some Eastern Pashai dialects, Report on a lingu. mission to Afghanistan, p. 89.

[2] Found in the Kharoshṭhī Dhp., v. Konow, CII. II, I, cx.

[3] Tir. *spēγma* and LSI. *spōγmai* from Ghilzai, but *spōgmai*, *ōga*, *galāi*, *iragəṛ*, *ormēg*, &c. from ordinary n.e. Psht.

[4] V. IIFL. I (Parachi and Ormuri) p. 335.

respect with most dialects of Pashai, not, however, with Kohistani. Thus: Tir. *ēman* 'winter', *az-* 'to laugh', *āst* 'hand': Kuṛaṇgal Pash. *emʌn*, *az-*, *ɔs*; but Torw. *himān*, *has-*, *hʌtth*.

Viewed separately each of the above-mentioned phonetical changes may very well be accounted for as being due to an internal development of Tirahi. But the accumulation of so many similar sound-changes in Tirahi and Pashto can hardly be accidental. There can, however, be no Psht. 'substratum' in receding languages such as Tirahi or Ormuri, but the general bilinguity among the Tirahis and Ormurs has led to their imitating the pronunciation of the more important language.

Tir. shares with the Kohistan dialects, Khowar, Kalasha and Shina the change of *v-* into *b-*.[1] Pashai and Gawar-Bati still have *v-*, and it is possible that this development in Tir. goes back to a time when the Tirahis, still inhabiting Tirah and perhaps adjoining districts, were in touch with the ancestors of the Kohistanīs in Swat.

On the other hand the change of *y-* > *j* (from which *z-* in *zau* 'barley') is found in Gawar-Bati and in most Pashai dialects, but not in Kohistani.

Intervocalic *s* is sonorized in *azəm* 'I laugh', *azi* 'mouth', *thiz-ā* 'art thou (but also *strūsa*, &c.). In secondary final position I heard *-s* in *dʌs* (Leech *das*) 'day', *spas* 'sister', *this* 'thou art', *papūs* 'lung', but cf. Stein *daz*, Leech and Stein *spaz*. *mās* 'meat', with ancient *-ṃs-*, has preserved its *s* also in Shina, where the same tendency to sonorize *-s-* into *-z-*, *-y-* prevails. A similar development appears in Pashai and, possibly, in the dialect of the Kharoshṭhī inscriptions.[2] With Tir. *esa*, *ase* 'it', probably with secondary initial vowel, cf. Ashk. *se*, Waig. *sə*.

Intervocalic *-ś-* becomes *y*, or is elided, as in Pashai and Shina. Thus *dā* 'ten', *bọ̄* 'twelve', *byeh*, *biyā* 'twenty'. *manas* 'husband' is derived from **manuśśa-*,[3] but *bēz-* 'to sit', *gôzā* 'dung of cows' (Ashk. *gasā̃*).

[1] V. Voc. and cf. also *nab* 'nine'.

[2] Cf. Konow, CII. II, I, pp. CVIII sq. [3] V. p. 166.

Intervocalic *-ś-* must have passed on to the stage **-ź-* before initial *ś* became dental *s*.

Aspirated tenues remain: *khā-* 'to eat', *thān* 'house', *phāl* 'ploughshare'; cf. also *thaṛūn* 'rice' with secondary aspiration. In several Dardic dialects the aspiration of the unvoiced palatal is liable to be weakened. In Tir. I heard *brīč* 'tree', *bīč-* 'to see', *ač(aī)* (Leech *ačča*, but Stein *aččhe*) 'eye' with *č(h)* < *kṣ*.

Leech writes aspirated mediae in most words where they would be etymologically correct. Thus: *bhùm* 'earth', *bhaṇa* 'plate', *dudh* 'milk', *dhùng* 'smoke', *dhen* 'cow', *ghom* 'wheat', *gadh* (< **ghad?*) 'ghee', *ghàs* 'grass', *ghaṇa* 'great', *bhrà* 'brother' (*dùda* 'dust' is borrowed from Psht.). Besides he puts an aspiration in *bhadai* 'mare' (< *vaḍabā?*), *gugh* 'deep', *bhya* 'twenty' (ego *byeh*), *udhast* 'hunger'.[1]

In most cases we find related words with an aspirate in Hindostani, and it might be argued that Leech simply wrote the aspiration which he believed ought to be there, without really hearing it. But *ghom*[2] can scarcely have got its aspiration from Hi. *gehū̃*, nor *gadh* from *ghī*. Besides, the variation between Leech's Tir. forms and those found in his other vocabularies (e.g. Pashai *gand*, *gom*, *ghás*, Laghmani *gand*, *gom*, *gàs*, *doom*, *gad*) render it more probable that he tried to note a faint aspiration not always distinctly heard, than that he was influenced by Hi. or Panj.

I heard an aspiration in *dudh* 'milk', but on the whole it seems to have disappeared within the last hundred years. In some other Dardic dialects, too, the loss of aspiration is quite recent.[3] It may be added that *wā* 'was' and related forms are derived from **hūā*.

---

[1] These forms are quoted from the LSI., where they are probably taken from Leech's original article in the JASB. *gaah* for *gadh* and *blana* for *bhaṇa* in the Bombay reprint of his paper are probably misprints.

[2] Turner, Nep. Dict. incorrectly p. 138 *gom*, p. 734 *gom*.

[3] Report on a lingu. miss. to N.W. India, p. 62.

Postvocalic *st* remains (*ast* 'hand', *nast* 'nose'), but initial *st-* results in *th-* (*thān* 'house', *thī* 'he is'), *sv-* > *sp* in *spas* 'sister'. Regarding the development of *ṣṭ* v. p. 166.

r in groups of consonants remains: *kram* 'work', *trā* 'three', *strī* 'woman', *putər* 'son', *brā* 'brother', *derega* 'long', *nīndᵊr* 'sleep' (with the repetition of the initial nasal so common in Dardic). In other words, where there is no nasal, *-dr-* apparently becomes *tr*: *atere* 'wet' (*ārdra-*), *brεtə* (LSI. *braḍa*) 'good' (*bhadra-?*).[1]

rt and *rd(h)* result in *ṭ*, *ḍḍ*: *āṭ* 'flour', *baṭ* 'stone', *aḍḍa* 'half-full'. But *ṛt*, *ṛd* become *uṛ* in *wuṛe* 'heart', *uṛi-* 'to wear', *muṛā* 'dead' (LSI.), *aṛ* in *kaṛē* 'did'(?), cf. Leech *gadh* (= **ghaṛ?*) 'ghee'. In other positions *ṛ* develops into *ri*, *rə*, &c.: *trəxtə* (Leech *trixt*) 'bitter', *mᵊrəxtə* (Leech *mrixt*) 'sweet', *brīč* 'tree'.

The phonetical development in Tir. does not give us any decisive answer as to the degree of relationship between this dialect and Pashai on the one side and Kohistani on the other, although the change of *v-* into *b-* seems to point to an ancient connexion with this latter group. The morphological systems of most Dardic languages have been so thoroughly rebuilt after the separation of the sub-groups that it is difficult to point to any morphological feature which might prove the special relationship of Tir. with either Pashai or Kohistani.

The Kohistani dialects have lost the personal inflexion of the verb, and Pashai has developed an elaborate system of pronominal suffixes attached to the verb. Tir. does not share any of these particuliarities. But it agrees with Kohistani in forming the present of the verb substantive from *sthita-* (Tir. *thī* 'he is': Bashk., Torw., Maiyā̃ *thū*), while Pashai employs a derivate of *as-*, reserving *thā̃i* 'he may be', &c., for the subjunctive. On the other hand Tir. *sī* 'it exists' reminds of Pashai *šī(k)*, the Kohistani dialects preserving only the past tense, Torw. *ašū*, &c.

The Tir. gen. suffix *-(a)s*, and the dative *-(a)si* may be compared as well with Pashai *-as* as with Torw. *-si*. But, as pointed

[1] Cf. the alleged transition of dr > tr in Latin.

out by Grierson,[1] the ablative postposition *mă* is related to Torw. *mă*, *miā*, Gārwī *mă*.

The Tir. demonstrative *lē*, *lā* is not found in Kohistani, but appears in Pashai (*elo*, &c.) and Waig. (*ali*). On the other hand the personal pronouns in Tir. agree more with Kohistani than with Pashai. Thus we have Tir. *mā* 'we': Torw. *ma*, Bashk. *mā*, but Pash. (*h*)*amā*; Tir. *tao* 'you': Torw. *twa* [*t*(*h*)*ō*], Bashk. *thā*, but Pash. *ēmā*, *myā*, *mōmā*; Tir. *čana* 'thy': Bashk. *čhĕ* ('Gārwī' *čhă*). Enclitic pronouns, however, are found in Tir. and Pash., but not in Kohistani.

The numerals resemble more the Kohistani and Shina forms than those of Pashai:

	Tir.	Torw.	Shina Palesi	E. Pashai (Darra-i-Nūr)
1	* īk*	*ēk*	*ēk*	*ī*
4	*cɔwər*	*čōu* (Maiyā̃ *saūṛ*)	*čʻār*	*čār*
6	*xᵘǭ*	*ṣōᵘ*	*ṣʌh* (Kōlēi *ṣᵘa*)	*ṣē*
11	*īkō*	*agāš* (Bashk. *īkʌh*)	*akāī*	*yāi*
12	*bō*	*duāš*	*bāī*	*dwāi*
14	*čauda*	*čattēš*	*čahundēī*	*čadē*
15	*panzi*(*e*)	*pēīnš* (Chilis *pʌnjiš*)	*pʌnzəlaī*	*pañjū*
17	*satūṛə*	*sattāš*	*sattā̃i*	*satū*
19	*kunē*(*r*)*ə*	*ʌnbīš*	*ukənīh* (Jalkoṭ *kūnīh*)	*nau*
20	*byɛh*	*bīš*	*bīh*	*vest*

As far as it is possible to judge from the material available the vocabulary of Tir. presents many points of resemblance with that of Kohistani. I have noted the following cases where related words are employed in Tir. and Koh., but have not been found, at any rate not with the same meaning, in Pashai:[2]

[1] Torwali, p. 30.

[2] The Pash. forms have been taken from the Lauṛovān dialect from which my material is most easily accessible to me, but divergent forms from other dialects have been added within brackets.

Tir.		Pash. (Lauṛovān)
ačū- to take	Torw. *ačū-sa*	*nā-*
(*u*)*wā* water	„ *ū*, Sh. Pal. *wai*	*varek* (*varg*, &c.)
az to-day	„ *až*	*nū*
ázi mouth	„ *ā̃* „ „ *ā̃zi*	*gilān*
atere wet	Bashk. *all*, Sh. *aẓu*	*dabar* (*šū̃l*, *ṭomoa*)
bēz- to sit	Torw. *baiy-*	*nī-*
baz- to go	„ *baǰ-*	*par-*
bīč to see	Bashk. *bīçh-*	*dē-*, *thar-*
badana child	„ *bādān* young boys	*bāṛā*, &c.
bōγə near	Gārwī *bāgē* here(?)	*nəzīk* near, *āṭa* here
bāni (L. *bànî*) wind	Torw. *bālai*	*vāgen*
cālī goat	„ *čāl*	*pač*
dē daughter	„ *dhī*	*vei*
dē- to beat	„ *dy-*	*han-*
dudh milk	„ *çhī*, Sh. Pal. *duth*	*çhīr*
dāk back	„ *ḍāk*	*navaṭī*
dūr far	„ *dū*	*sudūr*
dō- to wash	Bashk. *du-*	*ōnž-*
guṣṭ house	Chilis *got*, Sh. Pal. *goṣ*	*vai* (*gōšiə*)
ga went	Torw. *gā*	*gyīk*
khā- to eat	„ *khā-*	*āy-*
kumār daughter	„ *bat-kumā* maid	*viy*
kana ear	„ *kaṇ*	*kai*
kəγən black	„ *kəṣən*	*šāmak*
ləwī red	„ *laūr*, Bashk. *lōu*	*ṣōnāk*
mū face	„ *mū*	*dūr*
malə father	Maiyā̃ *mhāla*, &c.	*bāw*
manas husband	Bashk. *mānuš* man	*vīr*, *vaivāl*
m'rəxtə sweet	Torw. *miṭh*	*šīrīn* (*resilo*)
mās meat	„ *mās*	*pəī*
nīnd^{ə}r sleep	„ *nīn*	*ōreč*
nār fire	Gowro, Chilis *nār*	*əngār*
parána white	Bashk. *paṇar*	*çhelāk*

Tir.		Pash. (Laur̥ovān)
rāt night	Bashk. *rāt*	*vyāl*
səka dry	„ *šukh*	(*susuva*)
salā wood	Torw. *šalā*	*dār*
sēn bedstead	Bashk. *šä'n*, Torw. *šen*	*kāṭ*
thar̥ūn rice	„ *talun*	*ašpār̥*
tatta hot	„ *tatt*	*tapīk*
trəxtə bitter	„ *ϑλiçh*	*tīk*

Only in the following cases known to me does Tir. follow Pashai:

Tir. *wudastə* hungry	Pash. *avatá*	Torw., Bashk. *buṣ*, &c.
„ *ākát* word	„ *ar̥āt*	„ *bāt*, &c.
„ *sūr̥i* small	„ *sūr̥*	„ *liṭ*, &c.
„ *kōr̥* sweat	„ *kor̥aṭek*	Sh. Koh. *hūlạk*, Bashk. *úluk*, &c.
„ *sənā* dog	„ *šūng*	Torw. *kujū*, &c. (but Sh. *šũ*)

The result is that Tir. appears to occupy an intermediate position between Pashai and the Kohistani group as regards phonetical and morphological innovations, but that the vocabulary points decidedly towards a closer connexion with the latter dialects. This leads us to the conclusion that the ancient dialect of the Peshawar District, the country between Tirah and Swat, must have belonged to the Tirahi-Kohistani type, and that the westernmost Dardic language, Pashai, which probably had its ancient centre in Laghman, has enjoyed a comparatively independent position since early times.

The Kohistani dialects form an uninterrupted chain, from Bashkarik, which in some respects approaches Gawar-Bati, through Torwali, Maiyã, Gowro-Chilis to Shina. I take this opportunity to add a few words on the classification of some Kohistani dialects.

Acc. to LSI. VIII, II, p. 507 'Chilɪs (is) a modern offshoot of Tōrwālī', and p. 514 it is stated that Torwali 'is most nearly akin to Gowro' and that the Chilis came from Swat, those who remained behind being the ancestors of the present Torwalis. This

tradition may be correct, but the separation of Chilis and Gowro from Torwali can scarcely be quite recent. They agree with Shina and Maiyã in their treatment of groups of consonants with *r*. In Torw. not only *kr*, *gr* but also *pr*, *br* are assimilated into *k*, *p*, &c. (*pijil* 'awake' **prabudhyala-*, *paiṣ* 'mother-in-law' < **praṣ-*, *pyūsa* 'to send' < **prē-*, *bhā* 'brother', *bugiār* 'kidney'). But in Gowro we find *čow* 'light' (subst.) : Dameli *pral*, &c., *čiyõ* 'to send', *čaiyõ* 'to receive' < *prāp-*, *žyũ* 'brother', *ažo* 'rain', *žow* 'much', cf. Tir. *brōk*. And in Chilis: *čūlo* 'light', *čàlõ* 'to receive', *čehõ* 'to send', *žā* 'brother', *ažo* 'rain'. Maiyã *žā* 'brother' points to a similar development in this dialect.

Biddulph's '*ch*' and '*.j*' are probably to be taken as cerebral sounds (*ç* and *ẓ*), because we find that ancient *č*, *ǰ* does regularly become *c* (*ts*), *s* and *z* in Gowro-Chilis (e.g. Gowro *cor* 'four', *cimber* 'iron', *sām* 'skin', *sāce* 'truth', *sāli* 'goat', *kusur* 'dog'; Chilis *condʌš* 'fourteen'—*čōr* 'four' is probably an error,—*cimer* 'iron', *catilo* 'he-goat', *kusuro* 'dog', *cán* 'moon', *pucõ* 'to ask', *rāz* 'king', &c. Also in Maiyã we find *saũr* 'four', *sāil* 'goat', *kūsar* 'dog'.[1]

In G., Ch. and Maiyã intervocalic *m* develops in the same way as in the languages of the plains. Thus G. *kãwal*, Ch. *kuholo* 'soft', but Bashk. *kōmal*; G. *noũ*, M. *nã* 'name' : Bashk., Torw. *nām*, Sh. *nōm*; G. *hewãnd* 'winter' : Bashk. *hāman*, Torw. *himān*; G. *gaõ*, M. *gã* 'village' : Bashk. *lām*, Torw. *gām*; G. *gũ* 'wheat' : Bashk. *gōm*, Torw., Sh. Pal. *ghūm*.

In these, as in most other respects, Chilis and Gowro are very closely akin. They differ from Torw. also in the forms of several numerals (Ch., G. *aiyāš* : Torw. *agāš* 'eleven'; G. *canduš*, Ch. *còndʌš* 'fourteen' : Torw. *čattēš*; G. *pánjis*, Ch. *pʌnjiš* 'fifteen' : Torw. *pēinš*; G. *šūweš*, Ch. *šouš* 'sixteen' : Torw. *ṣēiš*) and in the

---

[1] My Palesi Shin gave Kandia-Maiyã *čōr* 'four', *čandaš* 'fourteen'. If these forms are correct they would show that the Kandia dialect differs from southern Maiyã, represented in the LSI.

The development in Dardic and Kafiri of ancient ***tr, kr, pr, dr, gr, br.***

			Kalasha *tr kr pr* *dr gr br*	Khowar *tr kr pr* *dr gr br*			
	Ashk. a. *tr kŕ (k) pŕ (p)* *dr gŕ (g) bŕ (b)*	Prasun *ṭ k p* *r-(?) g b*	Kati *tr kŕ pŕ* *dr gŕ bŕ*	Dameli *tr kr pr* *dr gr br*	Palola *tr kr pr* *dr gr br*		Shina *ç (ṭr) k ç* *·j g ·j*
Pash. Gulb. *tr kᵊr pᵊr/r* **dr *gᵊr bᵊr*	Ashk. b. *tr kl pl* *dr gl bl*	Pash. Areti *tr pl pl* *dr δl, l̄ bl*	Waig. *tr kŕ/r pŕ/r* *dr gŕ/r bŕ/r*	Gawar-Bati *λ λ pl* *λ λ bl*	Bashk. *λ λ č* *l l ǰ*	Maiyã̄ *'č' (ṭr) *k *'č'* *'ž' g 'ž'*	Chilis *'č' k 'č'* *'ž' g? 'ž'*
Pash. Lau̥r. *tr l l* *dr l l*	Pash. Özb. *tr ṣ ṣ* *dr l l*	Pash. Laghm. *ϑ̣λ̣* *l*	Pash. Kunar *(ϑ)λ* *l*		Torw. *ç k p* *·j g b*		Gowro *'č' *k 'č'* *'ž' g 'ž'*
				Tir. *tr kr pr* *dr gr br*			

personal pronoun 1sg. and pl., G., Ch. *ma* 'I', *be* 'we' (as in Shina and Maiyã): Torw. *ā*, *ma*.

In the vocabulary we may note G., M. *wī*, Ch. *woy* 'water': Sh. Pal. *wai*, but Torw. *ū*; G. *gū*, Ch. *got* 'house': Sh. *goṣ*, but Torw. *šūr*; G., Ch. *šiš* 'head': Sh. *ṣiṣ*, but Torw. *ša*; Ch. *oš* (G. *hawaiy* lw) 'wind': Sh. *ōši*, &c., but Torw. *bāla*. G., Ch. (and Kshm.) *nār* 'fire' differ from both Sh., Maiyã *agār*, &c., and from Torw. *awā*, though it is probably originally the same word. Of course, G. and Ch. agree with Torw. in a few cases, thus *gho* 'horse' against Sh. *ašp*, but on the whole there can be no doubt that these dialects, and also Maiyã, are more closely related to Shina.

Vocabulary.

(Words not found in the LSI. Vocabulary are marked with an asterisk.—Several words of various origin, which have probably been borrowed through Psht., have been marked 'Psht.'.)

Vowels.

-*ă* interrogative particle. *bičes-ā* dost thou see? *ta kāmu thiz-ā* who art thou? &c. Similar forms in many Dardic languages.

au I. I.A. Cf. *mē*, *masi*, *myāna*.

ū- to come. The preter. base of *ē-*.—*au ūma* I came; *wūz-a* didst thou come?; *sīnd wū* the river came; *panza ādama ūna* five men came.—*ū-* < *ā-gata-*, but *ē-* with G. < *ā*+*i-*.

**ābṓ* m. village. *abōe kata dūr thī* how far away is (thy) village?—Prs. *ābād*.

**obē-* to hit(?).—V. *ase*.

ač eye. *īk ačai thī*; *dū ačoi thīna*.—LSI. *ačče*. I.A.

ačū- to take.—*kitāb ačūs* take the book(?); *au esa ačūm* I take it.—LSI. *ačhita* took. Torw. (Bidd.) *ačūsa* to take up, Skr. *ā-kṣip-* to take away?

ádam man. *mā brōk ādəma thimā* we are many. Prs.

**aḍḍa* half full. *lē piāla aḍḍə thē* the cup is half full.—I.A.

**áḍukē* bone. Psht.

ōgá shoulder. Psht.

**aγzḗ* thorn. Psht.

īk one. LSI. *ek.* I.A.

īkǫ eleven. I.A.

**ik-ač* one-eyed. I.A.

**ākát* f. word. *myāni ākāt strūs-a* dost thou hear my word? Pash. *āyāt*, Ashk. *uxat* question.

**ilāí* duck. Psht.

**ėman* winter. I.A.

**amᵊsá* stick. Psht.

**āna* iron. Prs. (LSI. *cimbar*).

anē- to bring. *ḍēn ba anēs* bring the cow; *au ḍēn ʌnēm* I bring the cow, *anā* bring ye.—Skr. *ā-nī-*.

**áena* mirror. Prs.

**ainabandú* window. Prs.?

andarūn within, inside. *andarún da bʌ́zəm* I enter. Prs.

**anár* pomegranate. Prs.

āṇá egg. LSI. *anā.* I.A.

**iṇḍalé* cooking pot (*dēškā*).

**aŋgú* span. Cf. Psht. *anang* span between thumb and forefinger?

aŋguṛə ring. LSI. *angur.* I. A.

**iŋgōr* daughter-in-law. Psht.

**ara* saw. Prs.

**arγalá* fireplace. Psht.

**ormég* neck. Psht.

uráni sheep. LSI. *wrani.* From Skr. *uraṇa-*, not = Psht. *wrai.*

uryaz cloud. Psht.

aṛ- to say. *brʌte aṛī* (= *gaṛī*) tell the truth (*rixtiyā wāya*). —Gowro *al-*.

**uṛi-* to dress. *jāma de uṛiem* I put on clothes. Cf. Turner, Nep. Dict. s.v. *oṛnu.* Tir. *ṛ* points to *ḍ(h)*, not *ḍḍ(h)* and supports Bloch's derivation from *voḍhum* (or *ūḍha-*).

**ase* with it (?). *lē zanáwar obėem ase* I hit this animal with it (the arrow) (?).

**ase, esa* it (?). *au esa ačūm* I take it; *māidā-se karēm* I crush it. I. A., cf. Ashk. *sə*, Waig. *se* that.

ōsāí deer. Psht.

āsmán heaven. Psht.

**aspár* shield. Prs.

āst m. hand. *āste dọem* I wash my hand; *xwī āst-am thī* it is my right hand. I.A.

**atere* wet. *pāi atere ga* the foot got wet; *lē čāni wākē pā atere ga* these thy feet got wet in the water.—Skr. *ārdra-*, Ksh. *oduru*, &c.

āṭ flour. Leech *āth.* I.A.

**īx* awake. *īx yēsa!* Psht. (Mohmand dial.).

ūx camel. Psht.

āxt eight. *axt kāla* eight years. I.A.

axtūṛə eighteen. LSI. *atāra*, Leech *axto*. I. A.

**az-* to laugh. *ázʌm*. Skr. *has-*.

az to-day. I. A.

ázi mouth. I. A.

**ⁱzʌ́ndʌr* mill. Psht.

**ⁱžaí* bowstring. Psht.

B.

ba sign of the future (and imperative?). *nīndᵊr ba karēm* I shall sleep; *pāli ba khāzə* (ye will) eat bread; *masi ba dēs* give me; *ḍēn ba anēs* bring the cow. Psht.?

bǫ twelve. I. A.

**būi* stench. *būi de karē* it stinks. Prs.

bīč- to see. *mē bīč* look at me; *lē ādam mē biči* I saw this man; *lā ādam bə te bīčesā* dost thou see this man(?); *au de tē bīčum* I see thee. G. compares Skr. *vīkṣ-*. Cf. Parachi *buč̣h-*, Bashk. *bīc̣h-*.

**bičṓᵒ* cheek.

**bādám* almond. Prs.

**badán* body. Prs.

badán boy, child(ren). *lē trā wāṛa myāna badāna thīna* all these three are my children. *lē badána sūṛi thī* 'this boy is small'. Cf. Bashk. *bādān* many young boys.

**badanē* pitcher (*kūza*). Cf. LSI. *bāna* vessel, dish?

bōyə near. *lē ādam bōyə ga* this man went near. G. comp. Skr. *upāka-*. But *ō* < *ā* is irregular. Cf. Orm. *bōy* near?

**bāγča* garden. Prs.

**bakará* male sheep, lamb. I. A.

bālē m. hair. *ik bāle thī*; *bāli thīna*. I. A.

**bálax* pillow. Psht.

bəm earth. Leech *bhùm*. Ind.

**bəm-karéni* plough.

bāni f. wind. Leech *bàlí*. *bāni thē* the wind blows. Ind.? Cf. Bashk. *bāla*, Torw. *balai* < *vātala-* windy.

**bāṇe* eyelashes. Psht.

brā brother. *myāna trā brāre thīna* I have three brothers; *lē thān myāna brās thī* this house is my brother's. I. A.

**barābar* straight. Prs.

**barbáṇḍ* naked. Psht.

brīč tree. *briče tóona* under the tree. I. A.

brōk many (*brūk* heavy). *mā brōk ādema thimā* we are many men; *brōk thīza* you are many. Cf. Pash. L. *būrok* much, and especially Gowro *žow* (< *br-*). < **bōrk* < **bahuraka-*?

*bārān rain. bārán de bázan it rained (bārān ušu). Prs.

brēt moustache. Psht.

brɛtə good. brʌte gaṛī 'speak the truth'. LSI. braḍa. Skr. bhadra-?

brexta LSI. hill. Cf. Kal. bhrūṣiṣ, LSI. broeṣṭ-ona hill-side. Turner proposes derival from *bhraṃśiṣṭha-.

*báta duck (?). Psht.

baṭ stone. Leech bat. I.A., cf. Torw. bāṭ, Khow. bort, &c.

*bēx root. Prs.

*baxatē f. spring (season). Skr. varṣartu- m. the rainy season. Cf. Torw. (Bidd.) bʌšā summer.

*biy- to fear. au də biyām I fear. I.A.

byɛh- twenty. byɛuik 21; trá-biyɛ 60; cowər biyā 80; dā-biyā(-ē) 200; biyau biyɛh 400; cowər-sawə biyā (?). LSI. biau. I.A.

baz- to go. bázəm I go; bārān bazan it rained 'bārān ušu'. Probably not connected with bo- to become (LSI.), but with Lhd. vanj- to go, Torw. baǰ-, &c., v. Turner, Nep. Dict. s. v. bagnu. Cf. ga.

bēz- to sit. baxta thīm I am sitting; tə bēz sit down; mā sōu baxte thima we are all sitting. Skr. upa-viś-, Hi. bais-, &c.

C.

*cekoōṛē calf. Psht. čikōrai, cikorai a new-born calf. LSI. has baca.

cāli f., cēlē m. goat. I.A., cf. Torw. čāl, Gowro sāl, &c.

*cᵘōr thief. I.A.

*cárxa spindle. Psht.

*caṭ- to lick. caṭiēm. Psht. (< I.A.).

cɔ́wər four. LSI. cawor. I.A.

*cáya shade. I.A.

Č.

*čičiogāṇəo female breast. Skr. cuci-, Ashkun cucū, &c.

čaúda fourteen. LSI. cauda. Cf. p. 165. I.A.

čāna thy. čāna malə gušta in thy father's house; lē thān čāna thī this house is thine; lē čāni wāke pā aterege thy feet got wet in the water. < *tyāna, v. ta. Cf. p. 165.

*činá spring, fountain. Psht.

*čīne old. Skr. kṣīna-.

*čindax frog. Psht. čandaxa.

*čanyaṛák throat. Cf. Psht. γaṛaī?

*činár chenar. Prs.

*čap left. Prs.

*_čār_ earth, dust. Skr. _kṣāra-_ ashes. Cf. Turner, Nep. Dict. s.v. _chār._

*_čarmáy_ walnut. Prs.

*_čuṣṭiē_ hip.

*_čáttər_ roof. Psht. < Ind.

*_čāx_ fat. Psht. _čāy._

D.

_da, de, də_ a particle indicating existence; _andarūn da bazəm_ I enter; _pāli de khām_ I eat bread; _ḍēn de tarēm_ I bind the cow; _lē ādam də dēs_ thou beatest this man; _au de tē bīčum_ I see thee; _pōstakē də karē_ thou hast flayed off the skin; _thārūn de pazēimo_ we boil rice; _āsmān de yarakan_ it thunders; _ḍēn de dovyēm_ I milk the cow; _gōm da rēbəm_ I cut the wheat; _lē ādam də mārēs_ thou killest this man; _dukān de karē_ she weaves cloth; _au de tē pizānem_ I recognize thee; _wā de pīm_ I drink water; _au də šarmām_ I feel ashamed.—Cf. p. 165.

_dā_ ten. Leech _dah._ I.A.

_dē-_ to give. _masi ba dēs_ give me; _lē kitāb au tasi dēm_ I give thee this book. I.A.

_dē-_ to strike. _lē ādam də dēs_ thou beatest this man. Ind., cf. Romani _da-_ to give, to beat, and cf. Rep. Lingu. Miss. to Afghanistan p. 78.

*_dō_ yesterday. Pash. _dū_, Ashk. _dos_, Khow. _doṣ_, &c., cf. Skr. _doṣām_ at night.

*_dō-_ to wash. _āste dọem_ I wash my hands. Skr. _dhāv-._

_dū_ two. LSI. _dō_, Leech _dū._ I.A.

dudh milk. I.A.

*_dēgčī_ cooking pot. Prs.

*_dukán_ cloth. _dukán de karē_ he weaves cloth (_kapṛa uwī_).

*_dālán_ roof(?). Prs.

dām rope. Pash. _dām_ thread. Acc. to G. from Psht. (Prs.) _dām_ a snare; but prob. < Skr. _daman-._

dándə tooth. LSI. _dant_, Leech _danda._ I.A.

dūr far. _lā ādam dūr wa_ that man was far away. I.A.

dérega long. Leech _drig(a)._ _derega thī._ I. A.

*_darám_ out. _darám da bázəm_ I go out. Cf. Pash. _dərə_ outside.

*_darīmčá_ smoke-hole. Prs. _darīča._

*_darúna_ liver. Prs. _darūna_ inside, belly.

drist false. _drīste gāaren_ they are lying (_drōy wayī_). Cf. Orm. L. _driši_ lies??

**daršai* threshold. Pash. *duršaī*, cf. EVP. s.v. *daršal*.

**darwâza* door. Prs.

**drūza* stubble. Psht.

**dāṛé* garlic (*sīr*).

dāṛí (*d'āṛī*?) beard. Leech *dàdí*. I.A.

dʌs day. I.A.

dətə given, beaten (?). *ādamas dətə* (*nas*) he gave (beat) the man (?). Cf. LSI. p. 294: *sūrĕ putᵃr mala ditanas* the younger son said to the father. V. *dē-*.

**dov-* to milk. *ḍēn de dovyēm, dovyēs* I milk, thou milkest the cow. I.A.

**duxmán* enemy. Psht.

ḍēn, *ḍēen* cow. LSI. *dēn*, Leech *dhen*. G. compares Skr. *dhenu-*, and, doubtingly, Shina *dōnō* bull (< *dānta-*!).—*ḍ(h)en* < **dheṇ*?

G.

ga went, became. *lē ādam bōyə ga*; *atere ga* he got wet; *wāwrə gɛete* it is snowing (cf. *gāti* it has become, it is happening, LSI. p. 295). I.A. V. *baz-*.

gō̄ bull. I.A.

**gabiné* honey. Psht.

gidáṛ jackal. Psht.

gálə channel, rivulet. Pash. *ghal*, &c.

**galâí* hail. *galāi gɛete*. Psht.

gílem rug. Prs.

gọm wheat. Leech *ghom*. Ind. (not < Psht. *γanum*!).

**gumanz* comb. Psht.

gána great, big. *lē ādam ganə thī, lē strīzʌ gani thē*. LSI. *gaṇa*, Leech. *ghaṇa*; Torw. *gan*, Palola *ghānu*, Parachi (v. Voc.) *ghaṇḍ*. I.A.

**garmī* m. heat, summer. *garmī thī* it is summer. Prs.

**gaṛ-* to speak. *brʌte gaṛi* speak the truth, *drīste gāaṛen* they are lying.

gās grass. Leech *ghàs*. I.A.

guṣṭa house. Leech *gushthànî*. Cf. Palola *ghoṣṭ*, &c. < Skr. *goṣṭha-* cow-pen.

**gózā* dung of cows. Cf. Ashk. *gašā̃*, Skr. *go-* + *śakṛt*.

**gu'z* human excrement. Phonetically this word might be derived from **gūdhya-* (cf. *az* < *adya*), but scarcely from **gūthya-*, cf. Skr. *gūtha-*, Pash. *guī*, Ashk. *gū*, &c. Or cf. Skr. *guhya-* privates, anus?

**gâzar* carrot. Psht.

**guzʌ́r* ford. Psht.

Γ.

*γōba cowherd. Psht.

*γalbė́ sieve. With dissimilation from Psht. γalbēl.

*γulánz teat, udder. Psht.

*γar hill. Psht.

*γarcanāí mountain goat. Psht.

*γárakan, āsmān deγ° it thunders.

*γáššē arrow. Psht.

*γaṭ angúṛ thumb. Psht.

*γwaṛī ghee. Psht. But Leech gadh is I.A., cf. Gawar Bati gad, Torw. ghīt.

H.

*hēg bear. Psht.—Leech yaya (=yaga, or yaγa) is borr. from another dialect.

J̌.

ǰíbba tongue. Psht.—LSI. ǰub is prob. I.A., but note ǰ- (v. p. 166).

*ǰəg high. Cf. Orm. čig? Connexion with Torw. ǰīk, &c. (dhrīg) is scarcely possible.

*ǰəγ yoke. Psht.

*ǰalγōzá pine. Prs.

ǰāma a garment, dress. Psht.

*ǰārú broom. Prs.

*ǰuár jowar. Psht.

*ǰɪrγát curds. Prs.

K.

*kē in. wā kē in the water. Psht. kše.

kī what? čāna nām kī thī? what is thy name? I.A.

*kō on. kuzᵊrā kō spāre riding on the horse. Cf. Pash. kan to < karṇe?

kuč butter. Leech kuch. Ind., or Psht. kuč.

*káčara mule. Psht.

kóγən black. Leech kangana. Skr. kṛṣṇa-, Torw. kəṣən, &c.

khā- to eat. pāli de khām, khās, khāma I eat, thou eatest, we eat bread; pāli ba khāzə ye will (?) eat bread? I.A., cf. Torw. khā-, &c.

khar ass. LSI. kar, Leech khar. I.A.; not from Psht. xar.

*kukuṛé hen. I.A., cf. Torw. kugui, &c.

*kāl year. kate kālán? how many years? axt kāla eight years. I.A., or from Psht.

*kóolə crooked, bent. I.A., cf. Torw. kōl, Shina kōlu, Pash. L. kōlī, &c. Scarcely with G. (Torw.) < Skr. kuṭila-.

*kᵃlak hard. Psht.

kāmu who? ta kāmu thizā? who art thou (cōk yē)? Torw. kāmē, &c.

**kambár* m. rock. Prs., Psht. *kamar*.

**kamuč'kē* where? *tə k° wēza?* where didst thou go (*čerta təle wē*)?

kumár daughter. (My informant did not seem to know the word *dē* daughter.) I. A.

kana ear. I. A.

**kána* blind. I. A., Khow. *kāṇu*, &c.

kunē(ṛ)ə nineteen. LSI. *kune*. Ind., cf. especially Shina *kunī(h)*.

**kūṇ* deaf. Psht.

**káṇḍọ* cornbin (*kandū*). Psht., but with substitution of cerebrals.

**kaʋgará* ice. I. A., cf. Psht. *kaʋgal*, Lhd. *kakkar*, Pash. L. *kaʋgará*.

**kaʋgaṛá* spider. Cf. Bashk. *gaʋgarbūṭ*, Ashk. *gaʋéṣ*.

**kᵘọpé* top of the head. Bashk. *kōpʌr* id. But Pash. L. *kōpe* 'hump' from Ir.

kar- to do, make. *nīndᵃr ba karēm* I shall sleep; *xatta karēs* thou writest; *dukān de karē* he weaves; *mʊtəris karə* loosen it (*prā di niza*). I. A.

kārya crow. Psht.

kursāí chair. Psht.

**kaṛē?* *pōstʌkē dʌ kaṛē* he(?) has skinned(?). Cf. *kar-*?

**kọṛ* sweat. Cf. Pashai diall. *kolaṭek*, *xoraṭek*?

kate, *katele* how many? how much? *lē kuzərā kate kālan thī?* how old is this horse? *čāne mʌlə gušta kate pʊtree thīna?* how many sons are there in thy father's house? *abō-e kata dūr thī?* how far off is thy village (*kəle de cōmra lere dē*)? *katele thize?* how many are ye? (*tāsa cōmra yai*); *parār-e kate thī?* how many wounds hast thou? (*parōr de cōmra dī*).—I. A.

**kitáb* book. Psht.

katári knife. Ind. or Psht.

**kōṭá* room. Psht.

**kwar* grape. Psht.

kuxto LSI. slaughtered. I. A. Ind., cf. Si. *kuhaṇᵘ* to kill; not borr. from Prs. *kušta*.

kúyē a well. Prob. Psht. *kūhai*, in many diall. pronounced *kūē*.

kuzᵊrá m., *kuzᵊrá* f. horse. G. compares Burushaski *hayur*; but the similarity with Kanarese *kudure*, Tamil *kudirei*, &c., is too striking to be accidental.

L.

lā that(?) *lē* this. *lā ādam dūr wa* that(?) man was away; *lē ādam bōyē thī* this man is near; *la ādam bə te bičezā* dost thou(?) see that(?) man; *lā ādamas marī* that(?) man died; *lē zanāwar* this animal; *lē ādam mē bīčī* I saw this man; *lē kitāb au tasi dēm* I give thee this book; *lē ādam bōyə ga* this man came near; *lē kuzərā kate kālān thī?* how old is this horse? *lē ādam də márēs* thou killest this man; *ləma brīče tōona* under this(?) tree; *lama ādamas dū put'rə thīne* this(?) man has two sons (*da dē saṛī dwā zāmən dī*).—Cf. Waig. *ali*, Pash. D. *elā́* this, and v. LSI. s. v.

**lọi* blood. I.A., cf. Ashk. *ləu*, Kati *lūi*, &c.

**lūgāi* smoke. Psht.

**lʌm* tail. Psht.—Leech *lakai*.

**lúma* snare. Psht.

**límce* felt. Psht.

**lamán* hem. Psht.

**línda* bow. Psht.

lọoṇ salt. Leech *lon*. I.A.

**laṇḍ* penis. Waig. *laṇ*, *lāṇḍ*, Pash. W. *laṇ*, &c. < *laṇḍa-*.

**lēp* coverlet (*bṛastan*). Psht.

lə́rē guts. Psht.

**lāṛ* here. *lāṛ baxte thīm* I am sitting here. Cf. *lā*.

**laṛám* scorpion. Psht.

**laṛmán* entrails. Psht.

ləwí red. Leech *luhī*. I.A., cf. Bashk. *lōu*, &c.

**lọᵘs* in *āsmán lọᵘs ga* it is lightning.

**lēwə* wolf. Psht.

**lwēgúnda* temples. Psht.

M.

mā mother. I.A.

**mā* we. *mā̃ (au) Tīrāhī thīma*; *mā brōk ādema thimā*; *mā sōw baxte thima* we are all sitting. I. A.

mē me. *mē bīč* look at me; *lē ādam mē bīčī* I saw that man. < *mayā*.

**māí* fish. Prs.—*máī* 'centipede' is probably due to some misunderstanding.

mū face. LSI. *mū̃*. I.A.

**mébə* bank of a river.

**mᵁč* fly. Psht.

**māida* crushed, minute. *māidā-se karḗm* I grind it. Psht.

**mēgē* ant. Psht.

**máyəz* brain. Psht.

mʌ́lə m. father. LSI. *mala*, Leech *mhala*. I.A., cf. Chilis *mhālo*, &c.

**malʌ́x* locust. Psht.
**mɔ́ne* autumn. Psht.
mánas husband. LSI. *manas* married. I.A., cf. Bashk. *mānuš* male, Gawar Bati *mānuṣ* man. V. p. 166.
**manz* waist. I. A. (or Psht.?).
**maṇa* apple. Psht.
**mīə* urine. Skr. *meha-*.
**maəgák* mouse. Psht.
mar- to die. *lā ādamas marí* that man died(?). I.A.
**marāí* slave. Psht.
**mār* snake. Prs.
**mār-* to kill. *lē adam də mārēs* thou killest this man. I.A.
**mar-kaṇḍḗ* back (of the body).
mᵊrəxtə sweet. Leech *mrixt*. Skr. *mṛṣṭa-* (Grierson).
**maṛwánd* wrist. Psht.
masi me (dat). *masi ba dēs* give me. V. *au*.
mās meat. I.A.
**mis* brass. Prs.
**máše* mosquito. Psht.
**məšádāi* bee. Psht. **mač-šādaī*, cf. *mač-mačaī* bee and *šahd* honey?
**mʊtəris karə* let it loose, take it out (*pra di niza*) < **mukta* + *ra* (v. Turner, Nep. Dict. s.v. *mukuro*), and a pronoun *-s*?
**múṭyē* fist. Psht.
**mēx* nail. Prs.
myāna, myānī f. my. *īk myāna pʊtər thī; myāna trā spazə thīna; lē myāna sxʌr thī; lē myānī xwāxē thē; lē myānī strī-m thē.*
**mazḗ* sour milk (*šōmlē*). Cf. Bashk. *māya* '*māste*'. < **madya-*, cf. Balochi *maday* to freeze, curdle?
**mēz* table. Psht.

N.

**nāi* navel. I.A.
nāb nine. I.A. Cf. Leech, Bashk. *nab*.
**naynē* sickle.
**nīkə* grandfather (*mʌləs mʌləm thī*). Psht.
nūk nail. Psht.
nakárə bad. Psht.
**nálī* granddaughter. But Pash. *natī*, Ashk. *nōt*.
nīlə green, blue. *āsmān nīle ga*. I.A.
nām m. name. *čāna nām kī thī?* I.A.
**nīndᵊr* sleep. *nᵒ ba karēm*. Skr. *nidrā-*, Torw., Bashk. *nīn*, Ksh. *nendᵊr*, Chilis *nīš*.
nār fire. Acc. to G. borr. from Psht. *nār* hell, fire (< Ar.). The Psht. word is, however, rarely used, and Tir., Gowro and Chilis *nār* is probably

derived from **nār* < Pash., &c. *aŋgār*.

**nər-kukuṛé* cock. Ind., v. *kukuṛé*.

**nárəm* soft. Psht.

nʌst nose. *myāna nʌsti*. I.A., Pash. *nās(t)*, Palola *nāst*, &c.

**nāwa* mill-race. Psht.

**nwasaí* grandson. Psht.

**nyā* grandmother. Psht.

P.

pā foot. *lē čānī wā kē pā atere ga* these thy feet have become wet in the water; *pāi atere ga*. I.A.—LSI. *padī*, *pade* ought prob. to be analyzed as *pā* + a particle *de*, *dī*.

**pī-* to drink. *wā de pīm* I drink water. I.A.

pʌ́čʌ sheep's dung. Psht.

**phāl* ploughshare. I.A.

**pāk* pure, clean. Prs.

**pal* millstone. Psht.—The Psht. word, in its turn, is prob. borr. from Ind., cf. Pash. *pal* stone used in a bow, Ksh. *pal* boulder, Skr. *upala-* rock, the upper millstone.

páli bread. *pāli de khām* I eat bread.—Cf. Skr. *pāli-* = *kalpitabhojana-* prescribed food?

**piála* f. glass, cup. Prs.

**palé* flee! Skr. *palāya*.

**pul* bridge. Prs.

**pəlk* hammer. Psht.

**pōlát* steel. Prs.

**puni* f. full. *lē piāla puni thē*. I.A.

pand road. I.A. (Psht. *pand*, compared by Grierson, means only marching, going).

**pēnd-* to fall. *au pēndama* I fell (*zə ulwēdam*), *pēndes* (*tə wulwēdəl!*).

**púndʌ* heel. Psht.

**panér* cheese. Prs.

panz five. *panza ādama ūna* five men came. I.A.

panzie fifteen. I.A.

**páṇa* leaf. Psht. *pāṇa*.

pāṇá shoes. Psht. *paṇa*.

paṇḍē calf of the leg. Psht.?

**pʌpús* lung. I.A., Waig., Ashk. *papūs*, &c.

**parák* guest. Cf. Skr. *para-* a foreigner?

paránа white. Bashk. *paṇʌr*, Gypsy *pārnō*, *paranah* < Skr. *pāṇḍura-*.

pīran shirt. Psht.

**parár* m. wound. *parār-e kate thī* (*parōr de cōmra dī*)? Skr. *prahāra*.

pīrate thirsty. *pīrate thīm*. Leech *piratha*. *-rate* < Skr. *rakta-* fond of, passionate?

**pṛāŋg* leopard. Psht.

**pōstak* bark. Prs.

pōstakē hide. Psht.

pišó cat. Psht.

**pēškauz* knife. Psht.

pāti standing, remaining. *pāti this-a?* art thou standing? Psht. *pāte* remaining.

pútər son. *īk myāna pútər thī* (*sī*) I have one son; *lāma ādamas dū pútᵊrə thīne* this man has two sons; *kate pútree?* how many sons? I. A.

**pātaxá* stairs. Cf. Pash. L. *pā-xatā*, prob. from Psht. (cf. *xatəl* to ascend).

**puxtí* rib. Psht.

**puxtawárge* kidneys. Psht.

**paz-* to cook, boil. *thar̥ūn de pazēimō* we boil rice. I. A.

piáz onion. Psht.

**pizán-* to know. *au de tē pizánem* I know, recognize thee. Psht. *pēžanəm*, in Ghilzai dialects with *z*.

R.

ru- to weep. *au də rum*; *rūi* he weeps. I. A., Ashk. *ṛū-*, &c. < Skr. *rud-*.

**rēb-* to reap, cut. *gōm də rēbḗm* I cut the wheat. Psht.

**raṇá* light. Psht.

rāskə true. *rāskə thī*. Leech. *rast*, Psht.

rāt night. I. A.

**rótu* empty. *lē piāla rótu ga* this cup has become empty. Skr. *rikta-*.

S.

**sī* is, exists. *īk myāna pūtər sī* (= *thī*) I have a son. Pash. *šīk*, Khow. *šer*, &c. < Skr. *šete*.

sabá to-morrow. Psht.

**səbúk* light (not heavy). Prs.

**sóka* dry, *sóka ga*. Skr. *šuṣka-*.

sekáḍukā* elbow. V. *sóka*, and *āḍukē*. Cf. W. Bal. *sur-ušk*, Kurd. *ānišk*, Shgh. *wiščērn* (huška-āranī*) 'elbow'.

**skōr* coal, charcoal. Psht.

**salá* wood, tree. Torw. *šalá*, &c. < Skr. *šalāka-*.

**samsára* lizard. Psht.

səná dog. Leech *sanā*. I. A.

sēn bedstead. Leech *seṇ*. Skr. *šayana-*.

**sīnd* river. *sīnd wū* the river came. I. A. (or borr. from Psht.?).

**sandək* box. Psht.

**sīndar̥é* needle. Cf. Pash. areti *suī*, &c.?

sansar LSI. year. G. comp. Ar. *san*.—Prob. < **santsar* < *saṃvatsara-*?

**spēdár* poplar. Psht.

spōgmaí moon. Psht.—LSI. *spōγmaí* is borr. from some northern Ghilzai dialect, where *ẓ̌* becomes *γ*, not *g*.

**spēγmá* nostril. Psht. (N. Ghilzai dial.).

**spīn-zār* silver. Psht.

spāre mounted. *kuzerá kō ādam spāre thī* the man is sitting on a horse. Psht.

**spārīs* thou didst fall (*tə wulwēde*) (?).

spas sister. *myāna trā spazə thīna* I have three sisters. LSI., Leech *spaz*. Ind., cf. Dameli *pas*, Bashk. *išpo*, &c.

súri sun. I.A.

**sūrlaṇḍé* fox. Psht.

sarxáxē* branch. Seems to be of Psht. origin (sar-ẓ̌āxai*).

**sre-zār* gold. Psht.

sūṛi small. *lē badána sūṛi thī* this boy is small. LSI. *sūra*. Pash. L. *sūṛ*, &c.

sat seven. I.A.

**stən* post, pillar. Psht.

sətán trousers. Leech *sathan*. Pash. (Nirlam) *sūtan*. Lhd. *sutthaṇ*, &c.

strī woman, wife. *lē myānī strī-m thē* this is my wife; *strē-s thē* he has a wife, or: he has two wives (*dwā xəze ē dī* [?]). LSI. *strē*. I.A.

**strū-* to hear. *strūma* I hear; *myáni ākát strūsa?* dost thou hear my word? *tə myāna ākāte strūsa?* dost thou hear my words(?) (*stā xabara mā wāwrēda* [?]). Skr. *śru-*.

stóre star. Psht.

sʌtūṛə seventeen. I.A.

strīzʌ female. *lē strīzʌ gani thē* this woman is big. I.A. Kal. *istrīžʌ* (or borr. from early Ir. **strīč*(*ī*)?).

sówa hare. Psht.

sōw all. *mā sōw baxte thīma* we are all sitting. I.A.

**sxʌr* father-in-law. *lē myāna sxʌr thī*. Psht.

Š.

**šaftālú* peach. Psht.

**šóga* sand. Psht.

**škūṇ* porcupine. Psht.

šálə cold. *wa šále ga* the water became cold. Cf. Bashk. *šidal*, &c. V. p. 166.

**šamšaṭáí* tortoise. Psht.

šəṇḍi lip. Psht.

**špəga* louse. Psht.

špūn shepherd. Psht.

**šarm-* to feel ashamed. *au də šarmám*. Psht.

**šišγé* hedgehog. Psht.

T, Ṭ.

tə, ta thou, *tē* acc. agent, *tasi* dat., *čāna* gen. *au de tē bičum* I see thee; *ta kāmu thizā?* who art thou? *lē kitāb au tasi dēm* I give thee this book. Ind.

**təbər* axe. Psht.

**tīga* stone. Psht.

thī- to be. *thīm*; *this*; *thī*, f. *thē*; *thima*; *thize*; *thīna*. G. compares Bashk., &c., *thū* he is, Skr. *sthita-*.

**thū* vulva. Panj, Si. *thū* curse, fie?

thān m. house. *lē thān lā ādamás thī, lē thān myāna thī* this house belongs to that(?) man, this house is mine. I.A.

**thaṛún* rice. Bashk. *talun*, Sh. Palesi *tarūn*, Torw. *tunōl*, Skr. *tāṇḍula-*.

tambá door(?). But Psht. *tamba* prop of a door (< Ind.).

tóna under. *ləmá briče tóona kuzerá kō ádam spáre thī* a man is sitting on a horse under that tree. Cf. Torw. *ṭōn* root.

**tandé* forehead. Psht.

trā three. *myāna trā brāre thīna* I have three brothers. I.A.

tʻrēi sour. Leech *tre* salt. From Psht. *trīw, trēw* sour?

trọ̄ thirteen. I.A.

**tərə* uncle. Psht.—LSI. *trōr* uncle is, as supposed by G., due to a mistake.

**tār* thread. Psht.

**tiārə* darkness. Psht.

**tīr* roof-beam. Psht.

**tọ̄ri* spleen. Psht.

**túra* sword. Psht.

**Tirēhī* Tirahi. *mā T° thima* we are Tirahis.

**terakā́ṇ* carpenter. Psht. *tarkāṇ*.

trəxtə, trɛxtə bitter, sharp. Leech *trixt*. Not = Psht. *trīx* (G.), but < Skr. *tṛṣṭa-*, Torw. *ṭiṭ*, &c.

**taṛ-* to bind. *ḍēn de taṛēm*. I.A. (but possibly borr. into Tir. from Psht.).

**tōšak* mattress. Psht.

táta hot. *wa táta ga* the water became hot. I.A.

**tūt* mulberry. Prs.

**tə́xar* armpit. (Leech *xarg*). Psht. *t(a)xarg*.

**ṭaṭawa* mare. Psht.

W.

wā water. Not = Psht. *ōba*, &c. (G.), but < Skr. *udaka-*, cf. Torw. *ū*, &c.

wa was. *lā ādam dūr wa* that man was far away; *tə kamučike wēza?* where wast thou?

(*tə čerta təle wē*). Not = Psht. *wu* (G.), but < **hūā-* < *bhūtaka-*.

wudastə hungry. LSI. *odasta*. G. compares Waig. *avot*, &c. Cf. Ashk. *awətā*, &c. < Skr. *abhukta-*.

**wúla* willow. Psht.

**wrəga* flea. Psht.

**waryū́mē* kid. Psht.

wrūn thigh. Psht.—Leech *rūṇ*.

**wrūza* eyebrow. Psht.

**waṛāí* wool. Psht.

**wāṛa* all. *lē trā wāṛa myāna badána thīna* all these three are my sons. Psht.

wúṛə, *uúṛə* heart. LSI. *uṛe*, *ōre*. I.A., cf. Pash. *haṛā*, &c. (G.).

**wā́wrə* snow. *wā́wrə gēete* it snows. Psht.

**wǫxə* tear. Psht.

**wā́zdə* fat. Psht.

**wazár* wing. Psht.

X.

xᵘǫ six. LSI. *xo*. I.A.

xkar horn. Leech. *xka*. Psht.

**xurwá* soup. Psht.

xāṛ head. LSI. *xār*. Cf. Dameli *ṣā*, Torw., Ashk. *šā*, Shumashti *šāṛe*, &c.

xǫ́ṛə sixteen. LSI. *xōla*, Leech *xod*. I.A.

**xsāē* rotten. Psht.

xatt letter. *xatta karēs* thou writest. Psht.

xwē right (not left). *xwē āstam thī* it is my right hand. Leech *xwai*. Psht. *ṣai* (pron. *xai*, *xē*), but Orm. L. *xwai* must be borr. from Psht.

**xṓwʌn* olive. Psht.

**xwār* lean, thin. Psht.

**xwāxe* mother-in-law. *lē myānī xwāxē thē*. Psht.

**xʌ́xta* brick. Psht.

Y.

**yēs-* to be, remain(?). *īx yēsa* be awake! Cf. Psht. *ōsa*?

**yēr* forgotten. *myāna yēr ga* I have forgotten. Psht.

Z.

zau barley. I.A.

**zūm* son-in-law. Psht.

**zmʌk* earth. Psht.

**zéni* chin. Psht.

**zanáwar* animal. Psht.

**zaṅgál* jungle. Psht.

**zaṅgún* knee. Psht.

**zar-* to leave behind. *lē kitáb tē zarú* thou hast left this book behind.

**zardā́lū* apricot. Psht.

**zuwán* young. Psht.

zyāṛ yellow. Leech *zyad*. Psht.

Zur Geschichte der indoiranischen *s*-Präsentia.

Von

F. B. J. Kuiper, Leiden.

Die durch das Formans *-s-* charakterisierten Präsentia nehmen unter den mit einem Formans gebildeten indogermanischen Präsentien sowohl durch die Häufigkeit ihres Auftretens wie durch ihre Beziehungen zum Futur und Aorist der historischen Sprachen, welche uns ermöglichen, tiefer in die Vorgeschichte der mit *-s-* gebildeten indogermanischen Verbalformen — und damit in das Problem der urindogermanischen Präsensbildung überhaupt — einzudringen, eine Sonderstellung ein. Schon aus diesen Gründen wäre eine nähere Untersuchung über diesen Gegenstand, welche die Tatsachen aus den verschiedenen indogermanischen Sprachgebieten systematisch zusammenstellte und nach morphologischen Gesichtspunkten anordnete, gewiß von Nutzen. Zu einer solchen systematischen Untersuchung kann dieser Aufsatz vielleicht einen bescheidenen Beitrag liefern, indem darin das Material aus dem ältesten Indoiranischen, das sich in dieser Hinsicht als besonders wichtig erweist, zusammengestellt ist, wobei freilich mehr Gewicht auf die Erforschung der ursprünglichen, dem historischen Tatbestand zugrunde liegenden morphologischen Verhältnisse als auf Vollständigkeit der Materialsammlung gelegt wurde. Aus der Tatsache, daß auf semantische Fragen nur gelegentlich Rücksicht genommen wurde, erhellt schon, daß diese Arbeit nicht den Anspruch erhebt, eine allseitige Darstellung des Materials zu geben, sondern sich auf eine morphologische Analyse desselben beschränkt. Um so mehr ist es zu erhoffen, daß sie andere veranlassen möge, sich einmal näher mit der anderen Seite des Problems, der Frage nach der Bedeutung des *s*-Formans, zu befassen.

Folgende Untersuchung zerfällt in drei Hauptteile:

I. Ap. *θātiy* und ai. *śā́sti*.

II. Die indoiranischen *s*-Präsentia.

III. Das indoiranische Futurum.

I. Ap. *θātiy* und ai. *śā́sti*.

§ 1. Ap. *θātiy* ‚er verkündet' enthält bekanntlich eine lautliche Schwierigkeit, wofür es bisher nicht gelungen ist, eine befriedigende Erklärung zu finden, nämlich das *ā*. Wenn *θātiy*, wie man anzunehmen pflegt, aus **θahatiy* entstanden ist — unannehmbar ist jedenfalls die Herleitung aus **θahtiy* (Pizzi, Grammatica elem. dell' antico Iranico 70) —, macht die Erklärung von *aθaham* und *ahatiy* große Schwierigkeiten, welche noch zunehmen, wenn Bartholomaes Annahme, daß in *aθaham* usw. der Nasal noch gesprochen worden sei und *θātiy* ein **θą̄tiy* mit Schleifton vertrete, richtig sein sollte (Altir. Wb. 1579 N. 5; von Wackernagel, IF XLV, 326 sq., aber mit Recht abgelehnt). Jedenfalls hat Benveniste, Gramm. du vieux perse[2] 81, recht, wenn er verneint, daß es sich hierbei nur um eine graphische Wiedergabe von *aha* handle:[1] denn so wäre der Gegensatz z. B. zwischen *aθaham* und *θātiy* unerklärlich. Mit Bartholomae aber eine lautgesetzliche Entwickelung anzunehmen, scheitert m. E. an unüberwindlichen Schwierigkeiten. Dissimilation (etwa *āh* aus *ahāh*) wäre nur in *θāhy* und *ahy* möglich. Daß der idg. Akzent in dieser Frage keine Rolle spielt,[2] ergibt sich schon aus dem Gegensatz zwischen *ahy*, das aus **ahahy* (ved. *ásasi*) entstanden sein soll, und *ahatiy* (ved. *ásati*). Es ist daher fraglich, ob sich für diese Fälle überhaupt éin Erklärungsprinzip geltend machen läßt.

---

[1] So Bartholomae, Gr. Ir. Phil. I a, 160 und Justi, IA XVII, 105 (*h* ‚durch das Aleph, d. h. den Spiritus lenis, ersetzt').

[2] So W. Foy, KZ XXXV, 14 A 1: ‚Intervok. *h* schwindet, wo nicht bezeichnet, auch in der sprache wirklich, doch nicht beliebig, sondern nur nach dem ton und *a* . . . . . *ahatiy* ist durch systemzwang bewahrt.' Einigermaßen abweichend S. 67: das *h* soll ‚wahrscheinlich überhaupt nach gestoßenem hochton' geschwunden sein.

§ 2. Keinen Beweisgrund für die lautgesetzliche Entwickelung enthält jedenfalls *apariyāya* Bh. I, 23,[1] das Bartholomae, Stud. z. idg. Sprachg. II, 67, mit *saparyáti* verbunden hat.[2] Entweder kann man es mit Weißbach und Bang[3] in *upariyāya* ändern oder mit Spiegel, Keilinschriften[2] 85, *apariy-* als eine altpersische Neubildung nach *upariy* betrachten.[4]

Wichtiger ist das zweite für das Lautgesetz *aha* > *ā* angeführte Beispiel: *ahy* (Bh. IV, 37. 68. 87). Über diese Frage s. Benveniste, op. c. 135, Tolman 72. An zwei der drei Stellen steht es neben dem Konj. *ahatiy*, z. B. Bh. IV, 36 sq.: *θātiy Dārayavauš xšāyaθiya: tuvam kā x[šāyaθiya h]ya aparam ah(i)y, hača draugā daršam patipayauva; martiya hya draujana ahatiy* .... usw. Aus diesem Nebeneinander von *ah(i)y* und *ahatiy* hat man geschlossen, daß *ah(i)y* wie *ahatiy* ein Konjunktiv sei, was augenscheinlich durch eine Stelle wie Bh. IV, 70: *tuvam kā, hya aparam imām dipim vaināh(i)y* (Konj.) .... usw. bestätigt wird. Es handelt sich hierbei um einen Konjunktiv, welcher in den neueren Sprachen mit einem Futurum übersetzt werden muß. Daraus folgt aber keineswegs, daß er eine futurische Bedeutung in unserem Sinne hat, denn die alten indoiranischen Sprachen bezeichnen viel weniger zeitliche als modale Verhältnisse. Ein Futurum hat die Ursprache, wie im letzten Kapitel näher dargelegt werden wird, überhaupt nicht besessen. Statt dessen wurde ein Ind. Präs. oder ein Konj. verwendet. Der Ind. bezeichnet das Geschehen als feststehende Tatsache, während der Konj. vielmehr die Erwartung des Redenden ausdrückt. Infolge des subjektiven Charakters dieser modalen Ausdrucksweise ist eine große Freiheit im Modusgebrauch von vornherein wahrscheinlich. In der Tat werden

---

[1] Diese Lesung wird von King und Thompson bestätigt, s. Tolman, Ancient Persian Lexicon and Texts 132. Folgende Angaben nach Bartholomae und Tolman.

[2] So auch noch Z. Altir. Wb. 104.

[3] So auch Meillet-Benveniste, op. c. 35, wegen *upariy* (*āyam*) Bh. IV, 64 (s. dazu Tolman 68, 73).

[4] Eine ähnliche Erklärung hat Wackernagel, SB. Berl. 1918, S. 392 sq., schon für jaw. *aδairi* ,unten' (nach *upairi*) und einige andere Adverbia vorgeschlagen.

im ältesten Altindischen und Iranischen der Ind. und der Konj. in ‚futurischer' Bedeutung manchmal nebeneinander gebraucht. Für das Altpersische[1] vgl. Bh. II, 83: *kāram hamiçiyam hya manā naiy gaubātiy, avam ǰatā* (Konj., wie auch III, 86) ‚das abtrünnige Heer, das mir den Gehorsam verweigert, besiegt das' gegenüber Bh. II, 20: *avam kāram tyam mādam ǰatā, hya manā naiy gaubataiy* (mit Ind.; so noch an vier anderen Stellen) ‚besiegt das medische Heer, das mir den Gehorsam verweigert'.[2] Ebenso findet sich im Awestischen der Konj. z. B. Y. 46, 10: *yə̄ vā mōi, na gənā vā, Mazdā Ahurā, dāyāṯ* .... ‚wer mir, Mann oder Weib, das tut (tun wird)'[3] gegenüber Y. 13, 150: *Paoiryąn ṯkaēšə̄ yazamaide imānąmča vīsąmča zantunąmča daŋ́yunąmča yōi hənti* .... ‚welche sein werden'.[4]

Ein vedisches Beispiel für diesen Sprachgebrauch findet sich ṚS VI, 52, 2:

áti vā yó, Maruto, mányate no
bráhma vā yáḥ kriyámāṇaṃ nínitsāt
tápūṃṣi tásmai vṛjinā́ni santu usw.,

---

[1] Folgende Beispiele beschränken sich absichtlich auf die hier in Frage stehenden Relativsätze.

[2] Siehe Benveniste-Meillet, Gramm. du v. perse 141.

[3] Mit modaler Nebenbedeutung: siquis faciat.

[4] Nach vorangehendem: *yōi å̊ŋharə* ‚welche gewesen sind' und *yōi bābvarə* ‚welche geworden sind (und jetzt sind)' (für diese Bedeutung vgl. Delbrück, Vgl. S. II, 194). Die Übersetzung Bartholomaes Wb. 933 (nach Geldner) ist falsch. In der Regel dient bekanntlich *aŋhaiti* — z. B. *aṯcīṯ ahmāi, Mazdā, ašā aŋhaitī* ‚wird zuteil werden' Y. 50, 3 — oder *bavaiti* als Futurum von *asti* (s. Delbrück, Vgl. S. II, 90. Reichelt, Aw. Elem. § 628) z. B. Y. 33, 10 *yå̄.zī å̊ŋharə̄ yåsčā həntī yåsčā, Mazdā, bavaintī*. Das durative *hənti* betont aber, daß es sich um einen künftigen Zustand handelt. Ein ähnlicher Gebrauch des durativen Präsens findet sich im Griechischen (s. Brugmann-Thumb, Gr. Gr.[4] 558), im Slavischen (s. Vondrák-Grünenthal, Vgl. Sl. Gr. II[2], 385) und im Gotischen, wie sich aus dem Gegensatz von *jabai nu sunus izwis frijans briggiþ, bi sunjai frijai sijuþ* J. 8, 36 zu dem griechischen Originaltext (ἐλεύθεροι ἔσεσθε) ergibt. Mit *aŋhaiti* vergleichbar ist der Optativ in: *jah sijaina þo twa du leika samin* Mc 10, 8 (ἔσονται) (vgl. Streitberg, Got. Elementarb.[5—6] 203), während für das dem aw. *bavaiti* entsprechende perfektive Präsens, das noch in ags. *béom, béo* ‚ich werde sein' (hauptsächlich im Béowulf, s. K. Jost, Beon und Wesan S. 4, 10 sq.) vorliegt, im Gotischen *wairþan* eingetreten ist.

vgl. Delbrück, SF I, 133 (und V, 319), Speyer, Ved. Skr. Synt. § 272, 3. So auch einmal in einem Hauptsatze (ṚS VI, 60, 1[a]), vgl. Delbrück, op. c. 134. Aus diesen Beispielen geht hervor, daß im Vedischen, Awestischen und Altpersischen der Ind. Präs. in Relativsätzen gelegentlich die Bedeutung eines Futurums haben konnte[1] und — wie sich aus der Ṛksaṃhitā-Stelle ergibt — mit einem Konj. wechseln konnte. Hinsichtlich dieses Moduswechsels sei noch beiläufig darauf aufmerksam gemacht, daß sich im Gotischen genau derselbe Gebrauch wiederfindet, nur wird hier statt des Konj. natürlich der Opt. gebraucht. Vgl. Matth. X, 38 *saei ni nimiþ galgan seinana jah laistjai afar mis, nist meina wairþs* ‚ὃς οὐλαμβάνει .... καὶ ἀκολουθεῖ' s. P. H. van Moerkerken, Over de verbinding der volzinnen in 't Gotisch (Gent 1888) 8 sq., Streitberg, Got. Elementarb. 234.[2] Daß hier ein uralter Gebrauch vorliegt, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen. Auf Grund dieser Tatsachen ist man also berechtigt, ap. *ah(i)y* als eine Form des Ind. Präs. (ved. *ási*) aufzufassen.

§ 3. Haben sich nun die wenigen Gründe, welche zugunsten des — an sich schon sehr fragwürdigen — Lautgesetzes *aha* > *ā* angeführt werden, als hinfällig erwiesen,[3] so bleibt für *ϑātiy* nur éine Auffassung übrig, und zwar als Form einer Wurzel *ϑā-*

---

[1] Beispiele für die Verwendung des Ind. Präs. mit futurischer Bedeutung in den idg. Sprachen hat Magnien, Le futur grec II, 285 sqq., gesammelt. Siehe auch Grundr. II², 3, 741 sqq.

[2] Die angelsächsische Evangelienübersetzung hat an diesen Stellen immer den Indikativ.

[3] Die von Wackernagel, NGGW 1931, 316 sq., zusammengestellten Beispiele beweisen nichts für die altpersische Sprachperiode: der EN. *Vivāna* (Air. Wb. 1452; Messina, Actes du XVIII[e] congr. intern. d. orient. 103) kann zu ai. aw. *van-* ‚siegen' gehören (für *vi* s. Delbrück, Ai. Synt. 466), der Ortsname *Aršādā-* (= *Ṛšādā*, s. Meillet-Benveniste, Gramm. du v. p. 54) ‚receptaculum virorum' bedeuten (*-ā-dā-*, vgl. ai. *dāyādá-ḥ* ‚Erbempfänger'); die Deutung alter Eigennamen bleibt aber immer problematisch, so daß der Erklärung von **Tigrāna-* aus **Tigra-ahana-* gegenüber ap. *āvahanam* kein großer Wert beizumessen ist. Die übliche Auffassung von *māhyā* als Lok. Sg. ist wohl aufrechtzuerhalten (so auch Benveniste, Gramm. 148, 181), während arm. *avan* (s. dazu Andreas, NGGW 1916, 5 A 1) und np. *sān* für die altpersische Lautlehre keinen Wert haben.

(urindoiran. **śā*-). Dann liegt aber die Vermutung nahe, daß **śā*- eine Nebenform der Wurzel **śās*- sei, welche in ai. *śāsti* vorliegt: *śāsti* wäre somit als *s*-Präsens zu betrachten.[1]

Eine unerläßliche Bedingung für diese Annahme ist allerdings, daß zwischen den Wurzeln *ϑanh*- und *ϑā*- ‚paradigmatische Konvergenz' stattgefunden hat.[2] Dafür ließe sich anführen, daß ap. *ϑa*ⁿ*h*- die Bedeutung ‚befehlen' hat (Bartholomae 1579), welche sich im Ai. und im Aw. nur bei der Wzl. *śās*- (bzw. *sāh*-) findet, vgl. *aϑhy* (*aϑah*(*i*)*y* oder *aϑahya*) ‚es wurde befohlen' mit der Bedeutung von *śāsti* neben *ϑahyāmah*(*i*)*y* ‚wir werden genannt', das die alte Bedeutung von *ϑa*ⁿ*h*- hat (vgl. aw. *saŋhaite* ‚er wird genannt'). *Θātiy* ‚er verkündet' hat die Bedeutung von ai. *śáṃsati* ‚er spricht feierlich aus'.

Eine ähnliche Beeinflussung von *śāsti* durch *śáṃsati* läßt sich im Altindischen nachweisen. Eine gegenseitige Vermischung aber, wie dies fürs Ap. vorauszusetzen ist, hat hier offenbar nicht stattgefunden.[3]

Diese Annahme dürfte sich auch darum empfehlen, weil es zum mindesten auffällig wäre, wenn dem Ap. diese Wurzel, welche im Ai. und Aw. sehr gebräuchlich ist und zahlreiche Ableitungen hat, ganz fremd gewesen wäre. Die ap. Formen lassen sich jetzt leicht erklären: *ϑātiy* ist 3. Sg. eines athematischen Präsens, wie ai. *vā́ti*, *pā́ti*; *ϑāh*(*i*)*y* ist 2. Sg. Konj.

---

[1] Hopkins, Amer. Journ. of Phil. XIII, 28 A 2, verzeichnet eine Anzah *s*-Präsentia und erwähnt *śās*, *śaṃs* zu *śā*. Welche Wurzel *śā* er meint, ist mir nicht klar.

[2] Der ‚Suppletivismus' Osthoffs. Obige Benennung, welche mir den Vorzug zu verdienen scheint, rührt von Uhlenbeck her. Eine ähnliche Vermischung zweier Verbalwurzeln findet sich z. B. in lat. *volo*, *vis* (trotz Sommer, Handb.[2] 534), ags. *eom*, *eart*, lit. *esù*, *yrà*.

[3] *Śā́sti* wird in der späteren Sprache gelegentlich für *śáṃsati* verwendet (PW VII, 165 sub 7). Aber *śasta-ḥ*, das PW VII, 120 in der Bedeutung ‚gestraft' aus dem Rāmāyaṇa anführt und das das Partizip von *śáṃsati* sein müßte (nicht zu *śā́sti*, wie das PW will), ist wohl Fehler für *śāsta-ḥ* (ebenso *śastra-m* Rām. 1, 5, 20 statt *śāstra-m*), beweist also nichts für etwaige Beeinflussung von *śáṃsati* durch *śā́sti*.

§ 4. Das Awestische hat wahrscheinlich noch eine Spur von *sā-* neben *sāh-* in *sātar-*, eine Nebenform von *sāstar-* ‚Machthaber, Fürst'. Eine befriedigende Erklärung dieses Wortes ist meines Wissens bisher nicht gegeben worden. Die Pahl. Übers. erklärt beide Wörter mit *sāstar*; Neryosang übersetzt *sātar-* durch *anyāyakaḥ* (zu Y. 9, 61 in Spiegels Ausg.), während aw. *sāstar-* von ihm gewöhnlich mit *anyāyī* wiedergegeben wird.[1]

Man könnte zwar versucht sein, *sāϑrąm* und *sāϑras(čit̰)* — die einzigen belegten Formen von *sātar-* — aus **sāttr-*, idg. **k̂ādtr-* (zu *sādrəm* ‚Leid, Qual', *sāstō*) herzuleiten, nach demselben Prinzip, wonach F. de Saussure, MSL VI, 246 sqq. (= Recueil 420 sqq.) an. *fjǫðr*, ahd. *sëdal*, gr. *μέτρον* und *φίτρος* zu erklären versucht hat.[2] Dies scheitert jedoch schon an der Bedeutung, denn *sāϑrasčit̰ hamō.xšaϑrahe* Y. 10, 109 kann nur ‚Machthaber'[3] bedeuten, wie die Vergleichung mit *sāsta (daiŋ́hə̄uš) hamō.xšaϑrō* Y. 13, 18. 69 und Y. 14, 13; 15, 50 lehrt. Es darf folglich von *sāstar-* nicht getrennt werden.[4]

---

[1] So z. B. Y. 17, 49 (bei Spiegel), Y. 45, 1ᵇ und Aogemad. 82 (unrichtig Geiger in seiner Ausg. S. 123 s. v.). Die Bedeutung von *anyāyī* bei Neryosang (nach Spiegel zu Y. 32, 12 a ‚schlecht') wird erläutert durch *anyāyaḥ*, das bei ihm ‚Bedrückung' (so Spiegel zu Y. 29, 6) bedeutet. (In dieser Bedeutung auch im Malayischen: *aniaja* ‚Unterdrückung' und im Čam: *anjayyak* ‚vexation, tourment'. In der ai. Literatur scheint das Wort in dieser Bedeutung nicht belegt zu sein.) Vgl. auch Aogemad. 2, wo pazend *anāi* ‚Elend, Unglück' mit *anyāyaḥ* übersetzt wird. *Anyāyī* und *anyāyakaḥ* werden somit etwa ‚Bedränger' bedeutet haben, was auf volksetymologische Anknüpfung an *sāstō* ‚quälend, grausam' hinweist (welche man übrigens auch für *mašyō.sāsta.sāstōtəmō* in dem späten Ardabahišt Yašt anzunehmen hat). Daß in *sāstar-* aber zwei etymologisch verschiedene Wörter zusammengefallen seien (Bartholomae, Wb. 1574 N 2 zw.), ist nicht wahrscheinlich. Siehe auch Güntert, Über die ahur. u. daēv. Ausdr. 30.

[2] Ähnliches hat wohl Weber vorgeschwebt, als er *sātar-* mit ai. *śátru-ḥ* gleichsetzte und aus **sattar* (= **sad* + *tar*) erklärte (SB. Preuß. Akad. 1891, 816 Fußn.).

[3] So Bartholomae; vgl. auch Geldner, Drei Yasht 77: ‚Die sāstārō sind die kleineren Gaugrafen, über welchen der daiŋ́hupaitish als Oberhaupt stand.'

[4] Daß zu einer und derselben Wurzel gehörige Wörter mit und ohne das *s*-Formans ohne irgendwelchen Bedeutungsunterschied nebeneinander verwendet werden

§ 5. Im Altindischen sind mir keine Spuren von *śā-* neben *śās-* bekannt. Die 3. Sg. Imperf. *aśāt* (Pāṇ. 8, 2, 73)[1] ist eine Neubildung und der Name der drei zu Sāmaveda I, 269 gehörigen sāman lautet, wie Prof. Caland mir freundlichst mitteilte, nicht *śātra-m*, wie das pw. VI, 221 angibt, sondern *śākta-m*.[2] Ich glaube jedoch, daß mehrere auffällige Erscheinungen in der Flexion von *śāsti* sich nur durch die Annahme, daß es ein altes *s*-Präsens zu einer Wzl. *śā-* sei, erklären lassen.

Das richtige Verständnis der idg. *s*-Präsentia ist neuerdings durch eine meisterhafte Abhandlung Pedersens über das idg. Futurum sehr gefördert worden.[3] Pedersen sucht die Erklärung des idg. Futurums in einem perfektiven *s*-Präsens (von ihm freilich ‚Futurum' genannt), woneben ein *s*-Präteritum stehe, das im *s*-Aorist der historischen Sprachen weiterlebe.[4] Ich muß mich darauf beschränken, hier das Ergebnis zusammenzufassen, zu welchem er S. 26

---

können, läßt sich auch im Ai. beobachten. So findet man in der ṚS neben *bhiyá* ‚aus Furcht': *bhiyásā* und *bhiṣā́* ‚dass.'. Neben ved. *bhīmá-ḥ* ‚schrecklich, furchtbar' tritt seit den Brāhmaṇas auch *bhīṣmá-ḥ* mit derselben Bedeutung auf. Ved. *bhā́ḥ* (= *bhā́-as-*) N. ‚Licht, Schein' hat eine Nebenform ved. *bhā́saḥ* (= *bhās-as-*) N. dass., vgl. auch ved. *dhā́y-aḥ* N. neben *dhās-í-ḥ* M. ‚Trank, Labung'. Für ‚stark' hat die ṚS *távya-ḥ*, *taváḥ* und *taviṣá-ḥ*. Deutlich erkennbaren Bedeutungsunterschied zeigen dagegen *śrúti-ḥ* ‚das Hören usw.': *śruṣṭí-ḥ* ‚Erhörung, Gehorchen'. Ähnliche Beispiele aus dem Awestischen sind: jaw. *axšnuštō* neben jaw. *axšnūtō* ‚nicht zufriedengestellt'; jaw. *kārayeiti* ‚Samen ausschütten', wozu als Part. P. Pass. *karštō* belegt ist (vgl. np. *kārad: kišta*). Neben *pairi.karəm pairi.kārayōiš* V. 17, 6 ‚du sollst einen ringsum gehenden Furchstreifen ziehen' findet man V. 19, 21: *pairi.karšəm pairi.karšōit̰* ‚er soll ....' Vgl. gr. πλήμη und πλήσμη ‚Flut', ab. *utro* und *ustro* ‚Morgen' (Berneker I, 462 sq.).

[1] Erst im Epos belegt. Siehe Oertel, Festgabe Jacobi 18.

[2] So nach den Jaiminīyas. Die *śāktāni* sind nach Śakti benannt worden, welcher als Sohn Vasiṣṭhas galt. Nach letzterem heißen sie daher auch wohl *vāsiṣṭhāni* (briefliche Mitteilung Calands).

[3] Les formes sigmatiques du verbe latin et le problème du futur indo-européen, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser III, 5, København 1921. (Vgl. dazu Schrijnen, Museum XXIX, 233 sqq., Meillet, BSL XXII, 220 sq.) [Siehe jetzt auch Ders., Etudes lituaniennes (Meddel. XIX, 3), 19 sq., Verf., Glotta XXI, 284 sqq. Korr. Nachtr.]

[4] Siehe auch Grundr. II², 3, 336 sq., Persson, Beitr. 581 A 2.

gelangt: von einer Wzl. **em-* wurde in urindogermanischer Zeit ein *s*-Präsens folgender Gestalt gebildet:

1. Sg. **m̥m-és-mi*
1. Pl. **m̥-s-més*

Daneben stand ein Präteritum **ém-s-m̥*. Ich halte dies im allgemeinen für durchaus richtig. Es fragt sich aber, wie es sich mit den zu *ā*-Wurzeln gehörigen *s*-Präsentien verhält, denn ai. *pā́ti*, *vā́ti* usw. zeigen in ihrer Flexion keinen Ablaut. Es läßt sich somit von vornherein vermuten, daß auch die zu solchen Wurzeln gehörigen *s*-Präsentien abstufungslos gewesen sind.

§ 6. Nun läßt sich dies freilich für *śā́sti* nicht mit Sicherheit erweisen. Die von Pāṇ. 6, 4, 34 vorgeschriebene Wurzelform *śiṣ-* steht nur für den häufig vorkommenden Opt. Präs. *śiṣyām* und für den Aor. *áśiṣam* fest. Aber für den Dual und Plural des Ind. Präs. und Imperf. lassen sich meines Wissens nur (*tau*) *śiṣṭaḥ* und (*āvām*) *śiṣvaḥ* aus dem Schol. zur genannten Pāṇini-Stelle und die 3. Du. Impv. *śiṣṭām* (Mālavikāgnim. 88) anführen.[1] Dagegen haben drei andere mir aus der Literatur bekannte Formen alle *ā*: ved. 2. Pl. Impv. *śāstána*, ep. 2. Pl. *áśāsta*,[2] kl. 1. Pl. *áśāsmaḥ*.[3] Hieraus ergibt sich, daß in den drei Hauptperioden der altindischen Literatur die Regel Pāṇinis jedenfalls nicht ausnahmslos gegolten hat; bezüglich des Ind. Präs. und des Imperf. dürfte sie überhaupt unrichtig sein.

Auf das argumentum ex silentio, das sich — abgesehen von *śāstána*[4] — der vedischen Überlieferung entnehmen läßt, großen

---

[1] Prof. Wackernagel teilte mir auf meine Anfrage freundlichst mit, daß weder in den handschriftlichen Sammlungen Whitneys noch in seinen eigenen Materialsammlungen *śiṣ*-Formen aus dem Ind. Präs. u. Imperf. vorkamen. Auffallend Bopp, Vgl. Gr.[1] 702 (II[3], 339), nach dem die 1. Du. Pl. *śāsváḥ*, *śāsmáḥ*, die 2. Pl. aber *śiṣṭhá* gelautet habe. Worauf diese Angabe beruht, ist mir nicht bekannt. Spätere (Benfey, Vollst. Skr. Gr. 357) erwähnen diese Formen nicht.

[2] Mhbh. III, 168, 80, s. Holtzmann, Grammatisches 16.

[3] Sāyaṇa zu ṚS VIII, 24, 1.

[4] Eben bei den Imperativformen auf *-tána* ist hochstufiger Vokalismus nicht selten.

Wert zu legen, wäre zwar an sich nicht unbedenklich. Von größter Bedeutung ist aber in dieser Beziehung, daß die Flexion von *śāsti* in vielen Formen eine ‚unregelmäßige' Vollstufe hat, und zwar:

a) in der 3. Pl. Akt.: ved. *śāsati*, *śāsatu* (TS V, 2, 12, 1);

b) im Medium (immer mit *ā-* außer *aśāsata* IX, 102, 4ᵇ, wo aber Sāyaṇa und der SV-Text [= I, 101ᵃ] *āśāsata* lesen) *āśāste*, *āśāsmahe*, *āśāsate* (ṚS), *āśāsva* (Kāṭh. XIX, 13);[1]

c) im Passiv: ep. *śāsyate* (*śiṣyate* nur in der klass. Sprache);

d) im Partizip: ved. *śāsat*;

e) im Part. Perf. Pass.: sūtr. *śāsta-ḥ*, ep. *śāsita-ḥ*, neben ved. *śiṣṭá-ḥ*;

f) im Gerundiv: ved. *śāsya-ḥ*, *aśāsyá-ḥ* (für *śiṣya-ḥ* s. unten);

g) im Absolutivum: kl. *śāsitvā* und (neben br. *-śiṣya*) ep. *-śāsya*;

h) im Plural des Perfekts: ved. 2. Pl. *śaśāsá*, 3. Pl. *śaśāsuḥ*.

Daß diese Formen unter Einfluß von *āste* entstanden seien, wie Pisani, Grammatica dell' antico indiano 137, meint,[2] ist wenig wahrscheinlich. Dagegen sind sie mit meiner Annahme, daß die Flexion ursprünglich abstufungslos war, völlig im Einklang. Darauf deutet auch das Part. Perf. Pass. *śāsta-ḥ* hin. Obwohl im Vedischen nur *śiṣṭá-ḥ* belegt ist, muß *śāsta-ḥ* alt sein, denn das Awestische hat neben *asīštəm* Y. 34, 4ᶜ [3] auch *mazdō.frasāstō*, *zāvanō.frasāstō*, *duš.hąm.sāstō*, *huš.hąm.sāstō*.[4] Das hohe Alter der Formen mit *ā* wird auch durch aw. *yāstō*, gr. ζωστός, lit. *júostas* bestätigt, welche ebenfalls zu einem *s*-Präsens gehören, das noch in lit. *júosmi*, *júosiu* (**i̯ō(u)-s-mi* zur Wzl. **i̯ōu-*) vorliegt, vgl. auch ab. *pojašǫ*, *pojasati*, das nach Fräulein

[1] Vgl. *āsva* Kauś. 87, 12 Mhbh. IX, 40, 20 *pratyāsva* ĀpŚS 12, 5, 2 gegenüber *āsse* (gegen Whitney, Gr. § 166), *āssva* ŚB XIV, 1, 3, 2.

[2] Auch Wackernagel, Aind. Gr. I, XXIII A 5, und de Saussure, Recueil 161, halten die Formen für unursprünglich.

[3] So liest Bartholomae statt Geldners *asīštīm*. Die Erklärung ist unsicher, s. Ar. Forsch. II, 132.

[4] Im Pāli *sattha-* ‚told, taught' Jāt. II, 298 (v. l. *siṭṭha-*!). Vgl. für diesen Wechsel auch Gr. Ir. Ph. I a, 110.

Buning, De Indogermaansche athematische Conjugatie in het Slavisch S. 50, auf einem alten athematischen Präsens beruht.[1]

§ 7. Daß *śāsti* ein *s*-Formans enthält, ist auch aus anderen Gründen wahrscheinlich. Die *seṭ*-Wurzeln mit konsonantischem Auslaut, die z. B. in ai. *dīrghá-ḥ*, *kū́rdati*, *mūrdhā́*, *bhrājate*, *bhrāśate*, gr. μαλακός, κέλαδος, χέραδος, σφαραγέομαι, πέλαγος, ταραχή vorliegen, sind bekanntlich durchgängig durch Wurzelerweiterung entstanden: der auslautende Konsonant ist ein an eine vokalisch auslautende *seṭ*-Wurzel angefügtes Determinativ. Es fragt sich, inwieweit dies auch bei den einsilbigen schweren Wurzeln auf Konsonanten der Fall ist. Beispiele dieser Art sind im Altindischen selten. Wackernagel, Ai. Gr. I, 17, erwähnt außer *śāsti* : *áśiṣam* nur noch *sā́dhati* : *sídhyati* ‚vonstatten gehen' (**sāˣdh-* : **sədh-*), das wegen gr. ἰθύς ‚gerade' als *dh*-Präsens (**sē(i)-dh-*) aufgefaßt werden kann (s. Brugmann, MU I, 35), und *khā́dati* ‚zerbeißt' : *khidáti* ‚drückt', das aber zu streichen ist.[2] Für ved. *śithirá-ḥ* ‚schlaff', das Noreen, Abr. Urgerm. Lautl. 119, mit ahd. *hadara* ‚Lumpen' zusammengestellt hat, vgl. Wackernagel, Ai. Gr. I, XIX und 19.[3] Aw. *iriϑyeiti* : *rāstī* ‚haftet' (*rāϑ-* : *riϑ-*) könnte man als *th*-Präsens zu der in ai. *lī́yate* ‚sich schmiegen an, steckenbleiben' vorliegenden Wurzel betrachten, wenn diese Wurzel (Bartholomae 1521 sq.) überhaupt feststände. Aber *rāstī* kann ein *s*-Präsens zu *rā-* ‚gewähren' sein und auch die anderen Formen werden von Lommel, KZ L, 269 sqq., ganz anders beurteilt.

Es scheint also, als ob die schweren Wurzeln immer vokalischen Auslaut hatten. Diese Ansicht hat neuerdings V. Pisani, Grammatica dell' antico Indiano (Roma 1930) S. 48, verteidigt. Nach ihm sei der

---

[1] Daß *yās-* einmal auch auf indischem Sprachgebiete lebendig war, darf man vielleicht aus *rā́snā* ‚Gurt' schließen, s. Wackernagel, KZ XLVI, 272.

[2] Ved. *khidáti*, wozu ved. *khédā* ‚Hammer (?)', wird jetzt allgemein zu lat. *caedo* usw. gestellt (wodurch auch Bartholomaes, Z. Altir. Wb. 37 A 3, Erklärung von *kh-* hinfällig wird) und *khā́dati* ist vielleicht mit lit. *kándu* ‚beiße' verwandt, s. Persson, Wzerw. 88 Beitr. 808 A 6 (anders Wzerw. 39).

[3] Siehe aber auch Mansion, Esquisse d'une hist. de la l. scr. 131. Für ahd. *hadara* vgl. Zupitza, Germ. Gutt. 103.

Ablaut $\bar{a}^x : \partial$ nur im Wurzelauslaut alt; wenn er im Inlaut auftritt, sei er entweder aus Wurzelerweiterung (z. B. lat. *facio* : *fēcī*) oder durch Analogie zu erklären. Sollte dies richtig sein, so würde es eine wichtige Stütze für die Vermutung bieten, daß *śā́sti* ein mit *s* gebildetes Präsens sei.

§ 8. Die 3. Pl. des Ind. Präs. Akt. hat *-ati* : *śā́sati*, vgl. Pāṇ. 6, 1, 6. Die gelegentlich vorkommende Form auf *-anti* : *śāsanti*[1] kann zu dem thematischen *śāsati* gehören. Die Endungen mit Schwundstufe: *-ati*, *-ate*, *-ata* (aus *-*n̥ti* usw.) sind mehrmals von Bartholomae besprochen worden (s. Gr. Ir. Phil. I, 91).[2] Sie sollen sich nach ihm nur dort finden, wo aus irgendeinem Grunde Vollstufe der Wurzelsilbe gefordert war: eine Art ‚Gleichgewicht', das in der indogermanischen Morphologie nicht ungewöhnlich ist.[3] Aus der ursprünglichen Identität der präteritalen *s*-Formen und des *s*-Aorists (s. § 5) erklärt sich dann die Übereinstimmung zwischen *aśāsuḥ* (3. Pl. Imperf. A.), *aśāsata* (3. Pl. Imp. Med.) und ved. *ayāsuḥ*, *ahāsata* (*s*-Aorist).

In den Fällen, wo in der 3. Pl. *-ati* usw. auftritt (also nach langer Wurzelsilbe) hat das Partizip gewöhnlich *-at* (aus *-*n̥t*-), s. Gr. Ir. Phil. I, a, 98, Neisser, BB XXX, 321. Vgl. auch Meillet, MSL XXI, 201, welcher darin eine rhythmische Erscheinung sieht. Auch in dieser Form zeigt sich die Übereinstimmung zwischen *śā́sti* und dem *s*-Aorist, vgl. ved. *śā́sat* neben ved. *d(h)ā́kṣat* (zu *dah*-). Nach Debrunner, Ai. Gr. III, 263, liege freilich in *śā́sat* eine indische Neubildung vor.[4] Ich vermag aber keinen zwingenden Grund zugunsten dieser Annahme zu erkennen, die ja nur auf der irrigen Ansicht beruht, daß *-at* ursprünglich auf die reduplizierten Formen

[1] Z. B. Mhbh. XIII, 16, 47 (*anuśaṃsantīti pāṭhaḥ svacchaḥ* = Nīlak.) vgl. auch Sāyaṇa zu R̥S IX, 102, 4.

[2] Unbefriedigend de Saussure, Recueil S. 178 A 1.

[3] Vgl. auch Meillets, MSL XXI, 201 sq., Bemerkungen über ‚le balancement rythmique' in dem Verhältnis *sūnúḥ* : *divúḥ*.

[4] Siehe aber jetzt op. c. 597 (in den Nachträgen).

beschränkt gewesen sei.[1] Aw. *stavas* von den ai. Formen zu trennen (s. Debrunner, l. c.), geht nicht an. Außerhalb des Indoiranischen findet sich das Formans *-ṇt* noch im Griechischen (beim *s*-Aorist): *δείξας*, GS. *δείξαντος* (für **δείξατος* s. Streitberg, IF 1, 86). Die litauischen Partizipia des Futurums wie *bú̃sęs* sind aber trotz J. Schmidt, Pluralb. 426 sq., anders zu beurteilen (vgl. Grundr. II², 3, 384).

§ 9. Wenn sich auch mehrere Gründe dafür geltend machen lassen, daß das Präsens und Imperfektum von *śā́sti* auch im Dual und Plural vollstufigen Wurzelvokalismus hatten, so ist es doch angesichts der zweifellos alten Formen ved. *áśiṣam* (*a*-Aorist), *śiṣṭá-ḥ*, aw. *sīšā* usw. unwahrscheinlich, daß die ursprüngliche Flexion völlig abstufungslos war.

Von alters her hat es bekanntlich neben den athematischen *s*-Präsentien auch thematische *so*-Formen gegeben, wie ai. *ukṣati*, *taṃsati* (neben *atasat*), welche Neubildungen sein müssen, sei es denn, daß sie wenigsten zum Teil bis in die Zeit der Spracheinheit zurückreichen können. Oft läßt sich aber noch nachweisen, daß sie aus der athematischen Flexion hervorgegangen sind, z. B. ved. *śā́sati* (zu *śā́sti*), ved. *cákṣate* (zu *cáṣṭe*). Auf solch ein *so*-Präsens scheinen auch ved. *áśiṣam*, aw. *sīšā* usw. hinzuweisen. Weil aber das vorauszusetzende urindoir. **śiṣati* von der Flexion von *śā́sti* ausgegangen sein muß, hat es folglich in dieser Flexion Formen mit *i* gegeben.

Im Urindogermanischen scheinen die medialen Formen des Ind. *s*-Aorists durch Schwundstufe charakterisiert worden zu sein.[2] In historischer Zeit sind die schwundstufigen Formen zwar zum größten Teil durch hochstufige ersetzt worden, aber in ved. *ágasmahi*, gaw. *mǝ̄hmaidī*, ved. *adhūṣata*, *anūṣi*, *ahūṣata*, gaw. *asrūždūm* liegen

[1] Daher faßten wohl die indischen Grammatiker *śās-* als reduplizierte Form von *śaṃs-* auf, vgl. Pāṇ. 6, 1, 6. Ebenso Benfey, Joh. Schmidt, Vocalismus I, 35, vgl. Whitney, Gr. § 675, Roots 172. Abweichend Bopp, Vgl. Gr. II², 302 A., und Pott, EF I¹, 280 (Redupl. von *iś-*).

[2] Siehe Johansson, KZ XXXII, 508.

zweifellos noch Reste des alten Sachverhaltes vor, s. Brugmann, Grundr. II[2], 3, 393, Thumb, Hb. Skr. 378.[1]

Hiermit sind die zu *ā*-Wurzeln gehörigen *s*-Aoriste *adiṣi*, *adiṣata* AthS. Br. (neben den aktiven Formen *dāsat*, *dā́sathaḥ*), *asthiṣi*, *asthiṣata* Br. (neben aw. *stå̄ŋhat̰*), *adhyagīṣṭa* Br. Mhbh.[2] völlig im Einklang. Obwohl im Vedischen *ā* auch im medialen Aorist die Regel bildet und das Awestische überhaupt keine schwundstufigen Aoristformen von *ā*-Wurzeln mehr aufweist,[3] müssen die vereinzelten Formen mit *i* alt sein, eben weil sie der allgemeinen Regel widersprechen und nicht als Analogiebildungen erklärt werden können.[4] Der oben vorausgesetzte Parallelismus zwischen den Wurzel- und *s*-Präsentien (*pā́ti* : *pā́maḥ* = *śā́sti* : *śāsmaḥ*) wird dadurch bestätigt, daß in vollkommener Übereinstimmung mit dem Verhältnis von *adiṣi* zu *adāsam* der Wurzelaorist im Medium *adita*, *adhita* usw. hat gegenüber *ádāt*, *ádhāt* im Aktiv, vgl. gr. ἔφατο neben ἔφη, ἔφϑατο neben ἔφϑη.

Dementsprechend darf nun für *śā́sti* folgendes Schema angesetzt werden:

	Aktiv		Medium
		Wurzelpräsens	
Präs.	*k̂ā́^{x}-ti* (ap. *ϑātiy*)		*k̂ā́^{x}-tai*
Prät.	*é-k̂ā^x-t*		*é-k̂ə-to*
		s-Präsens	
Präs.	*k̂ā́^{x}-s-ti*		*k̂ā́^{x}-s-tai*
Prät.	*é-k̂ā^x-s-t*		*é-k̂ə-s-to*

Ich bin mir freilich bewußt, daß damit nicht alle Schwierigkeiten hinlänglich erklärt sind. So ist das Verhältnis von gr. φημί, φαμέν, φάται (neben ἄημι, ἄηται) zu dem indischen Flexionstypus noch immer dunkel.

---

[1] Meillets Aufsatz ‚Sur l'aoriste sigmatique' (Mélanges de Saussure S. 81 sqq.) kann mich weder im Ganzen noch auch hinsichtlich seiner Beurteilung dieser vedischen Formen überzeugen.

[2] PW II, 721, Holtzmann, Grammatisches 30.

[3] Für aw. *dīšā* Y. 43, 7[h] (Bartholomae, Stud. 169) vgl. Altir. Wb. 673.

[4] Siehe auch Pisani, Gramm. dell' antico indiano 154.

Aus **aśiṣi* muß also das urindoiranische Präsens **śiṣati* hervorgegangen sein. Im Ai. ist **aśiṣi* später durch ein unter Einfluß der übrigen Formen entstandenes *aśāsi* verdrängt worden (vgl. *aśāsata* ṚS IX, 102, 4 [b]). Dennoch läßt sich im Vokalismus von *śiṣyām* (seit den Upan. belegt) noch der Einfluß des zum *aśiṣi* gehörigen Optativs **śiṣīya* nachweisen. Das Aw. verwendet dafür *sīšōiṯ* und *sāhīṯ* ,er lehre'.

§ 10. Aw. *sāhīṯ* Y. 50, 6 [b] gehört zu den aw. Formen mit ī, worüber am ausführlichsten Bartholomae, Stud. II, 156 sqq. gehandelt hat.[1] Die Mehrzahl dieser Formen ist nicht befriedigend erklärt worden: daß sie mit den altindischen — zum größten Teil erst in nachvedischer Zeit entstandenen[2] — Formen der 2. und 3. Sg. auf *-īḥ*, *-īt* näher zusammenhängen, hat Bartholomae nicht wahrscheinlich machen können. Eine zweisilbige Wurzel kommt nur für *vyāmrvīta* in Betracht (vgl. ai. *abravīt*). Für die meisten anderen Beispiele (s. Bartholomae, op. c. 157) scheint die Auffassung als Optativ[3] noch immer erwägenswert. Für *aojīta* Vyt. 11 hält übrigens Bartholomae, Altir. Wb. 38 A 1, selbst diese Erklärung noch für möglich. Dagegen soll gaw. *daidīṯ*, jaw. *daiδīṯ*, *nidaiδīš* den zweisilbigen Basen nachgebildet sein. Aber eine Grundform **ededə-t*, welche Reichelt, Aw. Elem. 102, offenbar für diese Formen voraussetzt, ist unannehmbar. Die einzig mögliche Grundform ist doch wohl **édedōt*, vgl. ai. *ádadāt*, gaw. *dadāṯ*, jaw. *daδāṯ* (s. dazu Bartholomae, KZ XXVIII, 37 A 1). Der Satzzusammenhang läßt aber an allen Stellen die Auffassung von *daidīṯ* als Optativ zu:[4] Y. 43, 14 [b] (,soll gewähren),[5] 43, 16 [j]

---

[1] Siehe auch KZ XXVIII, 36, Ar. Forsch. II, 66 sqq., Gr. Ir. Phil. I a, 80.

[2] Siehe auch Pisani, Grammatica 178.

[3] So noch Bartholomae, Altir. Verbum 136, Handbuch § 306, Schmidt, KZ XXIV, 317 (analogisch nach dem Plural).

[4] Die eingeklammerte Übersetzung ist die Bartholomaeische (Die Gathas des Awesta, Straßburg 1905).

[5] ,Would give' Smith, Studies in the Syntax of the Gathas 105, ,gewährt' Markwart, Das erste Kapitel der Gāthā Uštavatī S. 59; jedenfalls nach Reichelt, Element. § 746, 2 β zu beurteilen.

(,soll zuweisen'),[1] 46, 2[h] (,gewährt')[2] und zuletzt Y. 28, 2[f], wo *yāiš rapantō daidiṯ x*ᵛ*āϑrē* statt ,welche die Getreuen in Wohlbehagen versetzen' (Bartholomae) ebensogut bedeuten kann: ,womit es (näml. das Aša) die Getreuen in Wohlbehagen versetzen soll'.[3] An der jaw. Stelle Y. 13, 12: *yeiδi zī mē nōiṯ daiδiṯ upastąm* tritt die optativische Bedeutung besonders klar zutage, denn *yeiδi* kommt im Aw. fast ausschließlich mit dem Optativ verbunden vor, s. Altiran. Wb. 1239 sq. Ebenso ist *nidaiδiš* V. 19, 23 ,du sollst (ihn dem Licht) aussetzen' kaum etwas anderes als ein Optativ, der im Vendidad bei Vorschriften sehr häufig vorkommt, vgl. *nidaiϑyąn* V. 5, 12; 6, 29. 31. 43; 7, 29; *niδayaēta* V. 16, 2; *nidaiϑīta* V. 6, 51; 8, 76. Siehe auch Reichelt, Elem. 319 sq. In *mā mərənčainīš* Y. 3, 17 V. 8, 21 u. a. hat Bartholomae, Ar. Forsch. II, 94, einen Injunktiv gesucht, weil dieser nach *mā* der gewöhnliche Modus sei. Für die Verbindung von *mā* mit dem Optativ im Jungawestischen führt aber Reichelt, Aw. Elem. 320, zahlreiche Beispiele an.[4] Für jaw. *vainīṯ* Y. 60, 5 scheint wegen der parallelen Verbalformen *jamyāṯ* (in 1), *jamyārəš* (in 2), *buyāṯ* (in 3), *jamyąn* (in 4) die Auffassung als Optativ geboten.[5] Die Wzl. *van-* bildete ursprünglich ein athematisches Präsens, wie sich aus ved. *vámsva* (2. Sg. Impv.) und *vanáti*, das wegen des Akzents wohl in Anlehnung an die 3. Pl. *vanánti* (**u̯n̥n-énti*) entstanden sein wird, ergibt.

Übrig bleibt noch das vielumstrittene *mā frazahīṯ* Y. 60, 7, das ebenso wie *mərənčainīš* ein Optativ sein kann. Die von Reichelt als **ǵesēi* angesetzte Wurzel (wofür ved. 2. Pl. *jasyata* natürlich keine

---

[1] ,May assign' Smith, ,möge sie geben' Markwart. Die Form *daidiṯ* steht parallel mit dem Opt. *hyāṯ* in f und h.

[2] ,Gives' Smith, obwohl hier ebensogut wie an der ähnlichen Stelle Y. 43, 14[b] ,would give' möglich wäre.

[3] ,(Blessings) by which it shall place (its) upholders in bliss' Smith; s. auch E. Schwyzer, IF XLVII, 236. Anders Andreas und Wackernagel, NGGW 1931, 315.

[4] Siehe auch Gr. Ir. Phil. I a, 195. Ganz anders erklärt Scheftelowitz, ZDMG LIX, 702, 781 sq., die Form *mərənčainīš*.

[5] Die Übersetzung ,er besiegte' (Reichelt, Element. 101) paßt nicht in den Zusammenhang.

Stütze bildet) beruht auf sehr unsicherer Grundlage, s. Walde, Vgl. Wb. I, 694. Das sehr unsichere *ϑravīṯ* P 23 lasse ich außer Betracht.

An allen Stellen können die Formen mit ī also als Optativ erklärt werden. Diese Auffassung ist auch sprachhistorisch weitaus die einfachste, denn für Präteritalformen wie ai. *āsīḥ*, *āsīt*, *arautsīḥ*, *arautsīt* fehlt im Aw. jeder Anhalt.[1] Wahrscheinlich handelt es sich in der Mehrzahl dieser Fälle um defektive Schreibung: *daiδīṯ*, *vainīṯ*, *frazahīṯ* sind wohl als **dadyāt*,[2] **vanyāt* und **frazāhyāt* (= ai. *prahāsyāt*) zu lesen. Dagegen steckt in *nidaiδīš* V. 19, 23 wahrscheinlich eine mediale Form (vgl. *nidaiϑīta* und die anderen oben angeführten medialen Formen); die Form steht dann für *nidaiδīša*. Dasselbe gilt für *mərənčainīš*, weil ja *marək-* fast nur medial flektiert wird. Auch die 3. Sg. auf *-īṯ* ist bisweilen als mediale Form aufzufassen, z. B. *daiδīṯ* Y. 13, 12 (für *daiδīta*, s. F. Altheim, ZII III, 35).[3] Auf diese Weise gewinnen wir eine Optativform *sāhyat*, welche, im Gegensatz zu ai. *śiṣyāt*, den alten Wurzelvokalismus noch erhalten hat.

Es fragt sich, ob in *sahyāṯ* Y. 44, 9[f] nicht dieselbe Form vorliegt. Das Wort hat an dieser Stelle *asīštīš* zum Objekt, was Bartholomae mit ‚Unterweisung geben' (Ar. F. II, 167) oder ‚Verheißungen machen' (Air. Wb. 211), Smith, Studies in the Syntax of the Gathas 110, mit ‚make-known the promises' übersetzt. Diese Verbindung erinnert an Fälle wie *paoiryąm gərəząm gərəzašta ašiš* Y. 17, 57 ‚die erste Klage klagte Ašiš' (vgl. Reichelt, Element. 227, Brugmann, Grundr. II[2], 2, 620 sqq.) und könnte somit auch darauf hinweisen, daß *sahyāṯ* nicht zu *sąh-*, sondern zu *sāh-* gehört. Weil die angebliche athematische Flexion von *sąh-* sich nur auf *sahyāṯ* und die Konjunktivform *sə̄nghaitī* Y. 43, 6[h] (das aber durch defektive Schreibung für *-āitī*

[1] Daß ai. *-īḥ*, *-īt* in diesen Formen aus der Periode der indoiranischen Spracheinheit stammen, was Bartholomae u. a. offenbar annahmen, ist sehr unwahrscheinlich. Die Formen sind allem Anschein nach erst in historischer Zeit analogisch entstanden. Siehe Pisani, Grammatica 177 sq. (Unbefriedigend Thumb, Hb. Skr. 382 sq.)

[2] Vgl. auch E. Schwyzer, IF XLVII, 236 A 1.

[3] Vgl. *časāiṯ* für **časaēta* (Bartholomae, Stud. II, 63).

stehen kann) stützt, ist es daher nicht ausgeschlossen, daß *saḱyāṯ* als **sāḱyāt* aufzufassen und mit *sāḱiṯ* gleichzusetzen sei. Diese Vermutung wird, wie es scheint, bestätigt durch die zweite Stelle, wo *saḱyāṯ* belegt ist, nämlich Y. 44, 1[f]:

- - - - - - *yaϑā nəmō xšmāvatō*
mazdā fryāi ϑwāvąs saḱyāṯ mavaitē.

B. Geiger, Die Aməša Spəntas 95, übersetzt: ‚wie die Verehrung eines Euresgleichen [beschaffen sein soll], o M., Deinesgleichen möge es einem Freunde meinesgleichen sagen'. Ebenso Bartholomae in seiner Gāthā-Übersetzung: ‚möge mitteilen'. Man beachte aber, daß *sąh-* in den Gāthās (abgesehen von Y. 44, 1[f] und 9[f]) niemals von Ahura Mazdā, einmal von Ārmaiti (43, 6[h] ‚wird verkünden', nämlich die Richtersprüche), sonst nur von Zarathuštra (46, 17[b] ‚ich will melden') oder von den Menschen im allgemeinen (31, 1[b] ‚wir verkünden')[1] gebraucht wird, während *sāh-* der stehende Ausdruck für die Belehrung durch Ahura Mazdā ist, vgl. Y. 28, 11[d], 34, 12[e], 45, 6[j], 48, 3[d], 50, 6[h]. Daß diese Bedeutung auch in unserer Stelle zu suchen ist, hat M. W. Smith (‚mayest thou teach [it] to me') schon erkannt. Defektive Schreibung kommt im Gaw. zwar viel seltener vor als im Jungawestischen, läßt sich dennoch auch hier öfters nachweisen (s. NGGW 1911, 7).

§ 11. Für die Annahme, daß ai. *áśiṣam*, aw. *sīšaiti* aus dem medialen *s*-Präteritum hervorgegangen ist, bietet die vollkommen parallele Erscheinung, welche sich bei der Wzl. *dhā-* beobachten läßt, eine wichtige Stütze. Neben dem Aor. *adhiṣi*, *dhiṣīya* kommt in der ṚS ein Präsens *dhiṣe* vor, das von dem medialen Aorist ausgegangen ist.[2] Daß auch *dhiṣe* aus der Periode der indoiranischen Spracheinheit herrührt — wie oben für **śiṣati* vorausgesetzt wurde —, geht aus gaw. *vīdīšəmnāi(š)* Y. 51, 1[c] hervor, das ebenfalls zu einem *so*-Präsens gehört. Es mit Bartholomae als Partizip eines *s*-Aorists

[1] Passivisch steht *səṇ̄ghaitē* 32, 7[e] (‚wird kund').
[2] Irrige Vermutungen bei Charpentier, Desiderativbildung 28.

zu erklären,[1] empfiehlt sich nicht wegen des Formans *-mna-* gegenüber z. B. *mənhāna* (Prtz. *s*-Aor. von *man-*).[2] So könnte man auch gr. *δαίομαι* wegen des Aor. *ἐδασσάμην* auf **δασϳομαι* (**də-s-*) zurückführen.[3]

Die überlieferten aw. Formen *sīšōit̰* (3. Sg. Opt.), *sīšā* (2. Sg. Impv.) und *asīštəm* machen es sehr wahrscheinlich, daß im Aw. das Präsens *sīšaiti* noch üblich gewesen ist. Dagegen haben im Vedischen nur die präteritalen Formen als ‚Aorist' Verwendung gefunden, wie es oft bei den *so*-Präsentien der Fall ist, s. Grundr. II², 3, 342. Zu **śiṣati* gehört aber auch ved. *śiṣṭá-ḥ*, wonach in jüngerer Zeit *śiṣya-ḥ* (statt ved. *śásya-ḥ*) und *śiṣṭvā* (Gramm.) geschaffen sind.[4]

§ 12. Das Altindische hat Wurzelnomina sowohl von *śās-* als von *śiṣ-*: *śā́ḥ*, *āśā́ḥ*[5] neben *āśī́ḥ*, *praśíḥ*. Im Awestischen findet sich dagegen nur *sāh-*: *frasāh-*, *afrasāh-*, *afrasāhvant-*, *sāxᵛan-*.

Für Joh. Schmidts Annahme,[6] der u. a. Bartholomae beigetreten ist,[7] daß ai. *āśíṣ-* aus den schwachen Kasus von *āśás-* stamme und nachträglich verallgemeinert worden sei, ist kein Grund vorhanden. Ved. *śāsá-ḥ* ‚Gebieter', *śása-ḥ* ‚Befehl', aw. *sånhō* (Bedeutung?) gehen,

---

[1] So auch Hertel, Indoir. Quellen und Forsch. VII, 124, dessen abweichende Ansicht mir aber nicht einleuchtet (vgl. *vərəzyeidyāi* Y. 43, 11ᵃ, *dāyāt̰* Y. 46, 10ᵇ!).

[2] Hier wäre auch gaw. *pišyeiti* ‚sehen', womit Bartholomae *apišman-*, *apišma.xᵛar-* vereinigt, zu erwähnen, wenn es in der Tat auf eine Wzl. *pāh-*, *s*-Erweiterung von *pā-* ‚hüten' (Bartholomae 891) zu beziehen wäre. Dies scheint mir aber trotz Toch. A *pās-* ‚hüten, üben' berechtigtem Zweifel zu unterliegen. Die auf der Hand liegende Verknüpfung mit gaw. *spasyā*, ai. *paśyati*, welche auch Bartholomae für möglich hält, verdient jedenfalls den Vorzug (Grdf. **pek̂-s-*, vgl. *pašne* ‚in conspectu', wohl mit *š* aus *k̂s*; mit *spašitaēd(a)ča* Y. 19, 6 ist nichts anzufangen). Für den Vokalismus ist vielleicht *pištra-* (Z. altir. Wb. 194) vergleichbar.

[3] So schon J. Schmidt, KZ XXVII, 294, Schulze, Qu. Ep. 366 A 2. Siehe aber Brugmann-Thumb, Gr. Gr.⁴, 348.

[4] Thumbs, Hb. Skr. 437, Betrachtungen über diese Formen halte ich somit für grundsätzlich verfehlt.

[5] Für *āśā* s. Aind. Gr. III, 283.

[6] Pluralbildung 382, KZ XXV, 81.

[7] IF I, 182 sq.

wie die Mehrzahl der *so*-Nomina, auf ein *s*-Präsens zurück.[1] Neubildungen zu den *s*-Nomina sind gewiß viel seltener, als man oft angenommen hat: es wäre an sich auch wenig wahrscheinlich, daß die meistens ziemlich junge Anfügung von *-a-* noch Ablaut im Formans *-es-* herbeigeführt hätte, vgl. ai. *avasá-m*, *dívasa-ḥ*, *alasá-ḥ*.[2] An *s*-Präsentia schließen sich wohl u. a. folgende *so*-Nomina an: *drapsá-ḥ* (s. Ai. Gr. I, 242), *grapsa-ḥ* (s. Ai. Gr. l. c., Grundr. II², 3, 341; abweichend Lidén, Studien 9 sq.), *lakṣá-m* (*lakṣate*), *gṛ́tsa-ḥ*, aw. *vaxšəm* (vgl. gaw. *vaxšat̰* Konj.), *sraošō* (vgl. ved. *srṓṣamāṇa-ḥ* trotz Perssons, Beitr. 582, abweichender Ansicht). Ebenso ai. *vāsa-ḥ* ‚Wohlgeruch' zu **vāsti*,[3] vgl. lit. *vė́stu*, *vė́sti* ‚kühl werden'.

Außerhalb des Indoiranischen sind sichere Verwandte bisher nur im Armenischen nachgewiesen worden. Lat. *castus*, *castīgo*,[4] *proceres*[5] und ir. *cáin* ‚Gesetz'[6] sind fernzuhalten. Auch *śaṃsati*[7] und *śasati*[8] sind unverwandt.

Als bloße Vermutung sei hier noch die Möglichkeit erwähnt, daß indoir. **śā-* mit der Wzl. **k̂ō-* ‚scharf sein, gewetzt sein' identisch sein könnte. Vgl. lat. *catus* ‚scharfsinnig', ir. *cath* ‚weise' (**k̂ə-tó-*) neben ai. *śiṣṭá-ḥ* ‚Gelehrter'.[9] Die Grundbedeutung von *śā́sti* ‚tadelt,

---

[1] Meillets, MSL XVI, 67, Annahme, daß die indischen Nomina auf *-sa-* jung seien, ist unbegründet. Übrigens hält er selbst, MSL XX, 31, gr. *βουλή* (aus **gᵘ̯ol-sā*) für eine vorgriechische Bildung.

[2] Siehe Pisani, Grammatica 268.

[3] Vgl. *vāti* ‚riechen, Gerüche verbreiten'. Dazu das Kausativum *vāsayati* ‚wohlriechend machen'. So auch Persson, Wzerw. 201, Beitr. 12 (gegen dessen Heranziehung von schwed. *os* ‚Geruch' usw. s. Charpentier, KZ XLVI, 42 A 1).

[4] Fröhde, KZ XXIII, 311 BB I, 191, Leo Meyer, BB VI, 137; Grundr. I², 728 sq.

[5] De Saussure, Mémoire 173 (= Recueil 162 A 1).

[6] Stokes, BB XXIII, 45, Fick II⁴, 74. Siehe aber Pedersen, Kelt. Gr. I, 193. Ist ir. *cáinid* ‚höhnt' (s. Kelt. Gr. II, 496) vielleicht aus **k̂āˣ-(s)-ne-ti* zu erklären? Vgl. *śā́sti* ‚weist zurecht, tadelt', toch. A *käṣ-* ‚schelten, schmähen', arm. *sast* ‚Schelte, Vorwurf'. Anders über *cáinid* Fick II⁴, 66 Boisacq 447.

[7] Joh. Schmidt, Vocal. I, 35, E. W. Fay, AmJPh. XXV (1904), 178 sq.

[8] So fragend Hirt, BB XXIV, 234.

[9] Für das von Reichelt, KZ XXXIX, 10, herangezogene *ἔκομεν· ἠσθόμεθα* und *κόν· εἶδός* Hes. (so auch Brugmann-Thumb, Gr. Gr. 318) s. vielmehr Baunack, Studien 257 Fußn.

lehrt, gebietet' wäre dann etwa ‚einschärfen' gewesen. Mehr als eine Vermutung ist dies allerdings nicht. Vgl. aber *sáṃ śiśāti*, das in der vedischen Sprache auch ‚anfeuern, aufreizen, bereit machen zu' bedeutet.

II. Die indoiranischen *s*-Präsentia.[1]

§ 1. Für obenstehende Besprechung von *śásti* wurde die Richtigkeit von Pedersens Annahme ohne nähere Begründung vorausgesetzt. Weil sich aber gerade im Indoiranischen sehr wichtige Zeugnisse zugunsten seiner Hypothese vorfinden, werde ich im folgenden das wichtigste einschlägige Material einer näheren Betrachtung unterziehen. Auf Vollständigkeit habe ich prinzipiell verzichtet, weil dies zwecklos erschien; nur für die *es*-Formen bin ich bestrebt gewesen, ein reichhaltiges Material zu sammeln, weil diese zwar gelegentlich nachgewiesen worden waren, aber in einer zu kleinen Zahl, um als ein überzeugender Beweis für das von Pedersen angenommene urindogermanische *es*-Präsens gelten zu können. Es galt also vor allem, dessen Existenz sicherzustellen. Die anderen Beispielsammlungen sollen aber hauptsächlich zur Veranschaulichung der kurzen Skizze von der Geschichte der *s*-Präsentia dienen. Es werden im folgenden nur die morphologischen Verhältnisse in Betracht kommen. Die damit zusammenhängenden semantischen Fragen — in erster Linie die Bestimmung der den einzelnen *s*-Verba eigenen Aktionsart — lasse ich gänzlich beiseite.

Wie schon bemerkt, nahm Pedersen für die Wzl. **em*- folgende Formen an:

Ind. Präs. 1. Sg. **m̥m-és-mi*, 1. Pl. **m̥-s-més*
Ind. Prät. 1. Sg. **ém-s-m̥*

Es fragt sich nun zunächst, wie der Konjunktiv gelautet haben mag. Der ved. Konj. des *s*-Aorists zeigt eine große Selbständigkeit: er hat im Gegensatz zum Ind. fast immer vollstufigen Wurzelvokalismus,

---

[1] Ribezzo, I deverbativi sigmatici (in: Rendiconti dell'Accademia di Archeologia .... di Napoli 1907) war mir leider nicht zugänglich.

was auf ein hohes Alter dieser Formen hinweist. Man wird folglich wohl nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß auch in diesem Konj. sich noch ein Rest des alten, in Verfall geratenen Präsenssystems hinübergerettet hat.

Oben wurde schon darauf aufmerksam gemacht, daß der mediale Aorist ursprünglich Tiefstufe hatte, wie sich auf Grund mehrerer vedischer und awestischer Formen mit Sicherheit feststellen läßt. Das Präsens zu diesem medialen *s*-Präteritum (Aorist) läßt sich gemäß dem Verhältnis von *iyé* zu *imáḥ* oder von *dviṣé* zu *dviṣmáḥ* als **m̥-s-ai* ansetzen. Es können daher obenstehendem Schema noch folgende Formen beigefügt werden:

Konj. Akt.	1. Sg.	**ém-s-ō*
Ind. Präs. Med.	1. Sg.	**m̥-s-aí*
Ind. Prät. Med.	1. Sg.	*(*é*+)*m̥-s-* . . .
Konj. Med.	1. Sg.	**ém-s-ōi*

Eine nähere Besprechung erfordern die Präsentia mit Nasal-Infix. Das *n*-Infix, das in der indogermanischen Morphologie ganz vereinzelt dasteht, wird wohl von jenen Fällen seinen Ausgang genommen haben, wo der hinter dem *n* stehende Wurzelteil eine sogenannte ‚Wurzelerweiterung' war, z. B. lat. *fundo* aus **ĝhu-n+d* (vgl. gr. *χέω*), *findo* aus **bhi-n+d* (vgl. ab. *biti*). Ähnliches gilt für die Formantia *-eu-* und *ā-*: ai. *str̥ṇóti*, gr. *στόρνυμι* sind jedenfalls auf **streu-* (got. *straujan*) zu beziehen (ebenso wie z. B. ai. *śr̥ṇóti*, ir. *ro. cluinethar* zu **k̂leu-* gehören). Aber **streu-* (woneben auch **strā-* vorkommt, z. B. in lat. *strātus*) ist eine Erweiterung von **ster-* (gr. *στρατός*). Für gr. *κίνυμαι* liegt eine Analyse **qi-n-eu* (Wzl. **qi̯eu-* : *σεύω*) nahe; aber **qi̯eu-* ist wieder eine Erweiterung von **qei* (gr. *ἔκιον*). Wir können uns das indogermanische Infix auch kaum auf eine andere Weise entstanden denken. Sogar in den Mon-Khmer-Sprachen, wo die Infigierung eines der Hauptmerkmale der Morphologie bildet, ist sie wahrscheinlich auf ähnliche Weise entstanden.[1]

[1] Vgl. P. W. Schmidt, Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache 707 sq. und passim.

Hier geht uns nur die Erweiterung *-es-* an. Es zeigt sich nun, daß die Wurzelsilbe abstufungslos wird und daß das ‚Infix' (ursprünglich Suffix) ihre Rolle übernimmt. Für die Wzl. **g$^{u̯}$her-* ‚warm sein' ergeben sich somit folgende Formen:

Ind. Präs.	1. Sg.	**g$^{u̯}$hr̥-n-és-mi*	**g$^{u̯}$hr-n̥-s-aí*
Ind. Prät.	1. Sg.	**é-g$^{u̯}$hr-ēn-s-m̥*	**é-g$^{u̯}$hr-n̥-s-* . . . .
Konj.	1. Sg.	**g$^{u̯}$hr-én-s-ō*	**g$^{u̯}$hr-én-s-ōi*

Auf einem aus dem Konj. entstandenen Präsens (s. darüber unten Klasse E) beruhen ai. *ghraṃsá-ḥ* ‚Hitze, Glut', kymr. *gwres* ‚Hitze', während in ir. *grís* ‚Feuer' (aus **g$^{u̯}$hrēnso-*) die Stammform des Präteritums weiterleben dürfte.[1] Für **g$^{u̯}$hr̥-n-és-mi* vergleiche man *pináṣṭi* und *hinásti* (Näheres unten).[2] Auch gr. κυνέω ‚küssen' kann so erklärt werden (s. Grundr. II[2], 3, 276, Pedersen, IF II, 288 mit Lit.), indem man das Präsens auf **qu-n-és-mi* zurückführt (W. **qu̯-es-* neben **qu-s-* in hom. κύσσε).

§ 2. Auch für die *seṭ*-Wurzeln ist das Schema wesentlich dasselbe, z. B. für **bheu̯ā-*:

		Aktiv	Medium
Ind. Präs.	1. Sg.	**bhuu̯-és-mi*	**bhū-s-aí*
	(1. Pl.	**bhū-s-més*)	
Ind. Prät.	1. Sg.	**é-bhēu̯ə-s-m̥*	**é-bhū-s-* . . .
Konj.	1. Sg.	**bhéu̯ə-s-ō*	**bhéu̯ə-s-ōi*

Die *seṭ*-Wurzeln erfordern aber eine nähere Erörterung, weil bekanntlich die vedischen Formen nicht zu diesem Paradigma stimmen. Zunächst haben die medialen Formen des *s*-Aorists unter Einfluß des Konj. vollstufigen Wurzelvokalismus angenommen.[3] Daß

---

[1] Anders Persson, Beitr. 668. Vgl. auch ap. *grēnsings* ‚beißig', wohl als **gr-ēn-s-* zu *giráti, grásate* (s. unten).

[2] Im Toch. A hat diese Bildung ihr Gebiet erheblich erweitert: *-näs-* tritt hier als selbständiges Präsensformans auf (VIII. Präsensklasse, vgl. Toch. Gr. 357 sq.) und hat das schwundstufige *-ns-* offenbar ganz verdrängt (med. *rinästar* usw.).

[3] Eine ähnliche Entwickelung findet sich bei den *aniṭ*-Wurzeln, s. Thumb, Hb. Skr.[2] 378.

z. B. *paviṣṭa* (ṚS) eine Neubildung ist, geht aus dem neben *adhaviṣṭa* in der ṚS belegten *adhūṣata* hervor, das gegenüber *adhaviṣṭa* (unbel.) gewiß den älteren Sachverhalt darstellt. Ebenso muß z. B. ved. *ájaniṣṭa* ein älteres **ajāsta* verdrängt haben. Nachher ist diese Wurzelgestalt zum Teil auch in die aktiven Formen eingedrungen. Daß aber die Dehnstufe in ved. *asāniṣam* (neben dem Konj. *saniṣat*) oder in *apāviṣuḥ* (neben dem medialen *paviṣṭa*) alt ist, scheint mir wegen aw. *zāviši*[1] gr. *ἐγήρασα* (= *ajāriṣam*) keinem Zweifel zu unterliegen. Brugmanns Ansicht, daß es sich hierbei nur um Neubildungen nach dem Typus *abhārṣam* der *aniṭ*-Wurzeln handle,[2] scheint mir unbegründet. Einmal widerspricht ihr der historische Tatbestand — die meisten vedischen *iṣ*-Formen mit Vollstufe statt Dehnstufe (s. Delbrück, Verbum 179 sq.) gehören entweder dem Konj. oder dem Medium an —, sodann würden die *seṭ*-Wurzeln nach dieser Erklärung eine ganz vereinzelte Gruppe darstellen, während sie in ihrer Bildungsweise gerade eine treffende Übereinstimmung mit den *aniṭ*-Wurzeln aufweisen. Die alte Dehnstufe findet sich noch in folgenden zu *seṭ*-Wurzeln gehörigen Formen: *āvīt*, *áviṣuḥ* (vgl. *ūtí-ḥ*), *akāniṣam* (vgl. *káyamāna-ḥ*?), *akāriṣam* (*kīrtí-ḥ*), *kāriṣat* (Konj.; vgl. *kīrṇa-ḥ*), *gārīt* (vgl. *gīrṇá-ḥ*), *jāriṣuḥ* (vgl. *jīrṇá-ḥ*), *átārīt*, *átāriṣma* (vgl. *tīrṇá-ḥ*, *tūrtá-ḥ*), *apāviṣuḥ* (vgl. *pūtá-ḥ*), *asāvīt*, *sáviṣat* (Konj.; vgl. *savitá*), *asāniṣam* (vgl. *sātá-ḥ*), *astānīt* (? vgl. *stanihi*), *svānīt* (? vgl. *svanita-ḥ*). Bei den Konj.-Formen handelt es sich selbstverständlich um eine Neuerung. Die zu *aniṭ*-Wurzeln gehörigen

---

[1] *Zāv-* könnte freilich für *zav-* stehen (NGGW 1911, 12). Gegen Meillets abweichende Erklärung der aw. Formen s. Brugmann, Grundr. II², 3, 411. Meillets Versuch, die Dehnstufe im Ind. Aor. Akt. der lateinischen Verba als einzelsprachliche Neuerung zu erklären (Mélanges de Saussure 98) ist gekünstelt. Lat. *vēxī* wird dadurch nicht erklärt (s. Sommer, Krit. Erläut. 161), falls man es wenigstens nicht mit *māximus* u. dgl. auf gleiche Linie stellen will. Ähnliches hat Pisani, Grammatica 156, fürs Indoiranische zu beweisen versucht ohne zu überzeugen. Für die Ursprünglichkeit der dehnstufigen *iṣ*-Formen s. zuletzt P. Thieme, OLZ XXXIV, 981.

[2] Ebenso Delbrück, Verbum 176. Siehe aber auch Meillet, MSL XI, 319 sqq. (mit weiterer Lit.).

iṣ-Formen lasse ich außer Betracht, weil sie jedenfalls eine indische Neubildung sind.[1]

Bei vielen *s*-Aoristen von *seṭ*-Wurzeln ist aber sekundär statt des Vokalismus des Konjunktivs eine Wurzelform mit *ā* eingetreten. So wurde der alte Aorist von **terā-*, den wir wegen *akīrṣata* (PBr), *ádhūrṣata* (ṚS), *agīrṣṭa* (unbel.) unbedenklich als **atīrṣṭa* ansetzen dürfen, unter Einfluß des Präsens *tráyate* zu *atrāsta*[2] umgestaltet. Die Mehrzahl dieser Aoriste ist nicht belegt. Bei den wenigen Formen, welche in der Literatur vorkommen — es kommen wohl hauptsächlich *ajñāsam* (AthS), *ádrāsīt* (Br.), *aprāḥ* (ṚS, Br.),[3] *dhyāsuḥ* (Mhbh.) und die klassischen Formen *adhmāsīt, mlāsīḥ* in Betracht[4] —, handelt es sich ausnahmslos um Wurzeln, bei denen die Wurzelform mit *ā* auf die ganze Flexion ausgedehnt worden war. Man muß somit die beiden Aoristtypen, welche Brugmann, Grundr. II², 3, 395, für die *seṭ*-Wurzeln annimmt (*ájaniṣṭa* und *atrāsta*) für analogische Neubildungen halten. Vertreter des alten Typus sind dagegen *asāniṣam, adhūṣata, akīrṣata* u. dgl.

§ 3. Das alte und verwickelte System ist schon in vorhistorischer Zeit — und zwar zum größten Teil wahrscheinlich noch in der gemeinsprachlichen Periode — durch analogisch entstandene neue Präsenssysteme beseitigt worden, welche für sich zwar einfacher waren, deren gegenseitiges Verhältnis aber, sooft zu einer Wurzel mehrere solcher Neubildungen geschaffen worden sind, heute nur noch mit Hilfe des alten zugrunde liegenden *s*-Präsens erklärt werden kann. Nur durch diese jüngeren Formen, an denen besonders die vedische Sprache noch sehr reich war, läßt sich somit eine Einsicht in das alte urindogermanische oder vorindogermanische

---

[1] So z. B. *yáviḥ* ṚS VIII, 68, 4ᶜ gegenüber *yauḥ* II, 32, 2ᶜ *yauṣṭam* VIII, 75, 5ᵈ X, 85, 42ᵃ (vgl. *prayuta-ḥ*); *páriṣat* X, 96, 8ᵈ gegenüber *párṣat, parṣati* usw.

[2] Vgl. gjaw. *ϑrāzdūm* = ved. *trádhvam* (Wackernagel, Festgabe Jacobi 7 A 1).

[3] Vgl. aber die alte mediale Form *pūriṣṭhāḥ* (TA) und *apārīt* (unbel.).

[4] Dazu noch einige Formen des *siṣ*-Aorists, z. B. *ajyāsiṣam* (Br.), *pyāsiṣīmahi* (AthS, Br.), *amnāsiṣuḥ* (Kl.).

Verbalsystem gewinnen. Auf Grund der spezifischen Merkmale ergibt sich folgende Gruppierung der Formen:

Klasse A. Verbale und nominale Formen mit *-as-*.

Klasse B. Athematische Neubildungen mit *-s-*.

Klasse C. Dehnstufige *s*-Verba.

Klasse D. Schwundstufige *s*-Verba.

Klasse E. Vollstufige *s*-Verba.

Eine eingehendere Besprechung bleibt der Einleitung zu den einzelnen Klassen vorbehalten.

Klasse A.

Verbale und nominale Formen mit *-as-*.

§ 4. Daß es Formen gibt, welche auf eine mit *-s-* gebildete Wurzel hinweisen, ist längst beobachtet worden. Schon im ersten Anfang der Indogermanistik hat sich der geniale Scharfsinn Potts mit dieser Erscheinung beschäftigt[1] und eine Reihe mit *s* erweiterter Wurzeln aus dem Ai. zusammengestellt.[2] Von den Späteren sei hier nur Curtius, Grundzüge^4, 29 sq., 67 erwähnt. Daneben gab es freilich auch Formen, welche zu der Annahme eines Formans *-es-* zwangen, z. B. ai. *bhyas-* neben *bhīṣ-* (zu *bhī-*). Erst ziemlich spät scheint das gegenseitige Verhältnis dieser *-s-* und *-es*-Formen zum Gegenstand der Forschung geworden zu sein. Eine Anzahl solcher *es*-Formen hatten schon Brugmann, Grundr. II^1, 20. 1019 sqq. (s. auch IF I, 173. 502), und Persson, Wzerw. 77 sqq., zusammengestellt, wodurch Osthoff auf seine zweifellos richtige Etymologie von lat. *gero* (BB XIX, 320 sqq.) geführt wurde. Zu einer befriedigenden Erklärung ist man aber nicht gelangt. Brugmann hat schon im Grundr. II^1, 20 auf die Verwandtschaft mit dem im Futurum, Aorist und Desiderativum vorliegenden *s* aufmerksam gemacht (s. auch Pott II^2, 1, 567, Persson, Wzerw. 207). Der unverkennbare Zusammenhang mit den *s*-Nomina

---

[1] Etym. Forsch. I^1 (1833), 167 sqq., 278 sqq., sehr ausführlich II^2, 1, 566 bis 621 (1861).

[2] S. 168.

hat aber einer prinzipiellen Betrachtung der *es*-Formen, wie der *s*-Präsentia überhaupt, immer im Weg gestanden. So erklärte Persson noch in seinen Beiträgen (S. 582), die in den unten näher zu besprechenden *s*-Formen ai. *śrósamāṇa-ḥ*, *śruṣṭí-ḥ*, aw. *sraošō* usw. vorliegende Wurzel **k̑leus-* sei ‚nichts anderes als eine Ablautphase des Stammes *k̑leu̯os-*, *k̑leu̯es-*'; er führte also offenbar alle *s*-Formen dieser Wurzel restlos auf das Nomen zurück.[1]

Brugmann hat aber an der Auffassung von *-s-* als Verbalformans festgehalten, wodurch er die *es*-Formen nur als Neuerung zu deuten wußte, vgl. Grundr. II², 3, 339 sq.: ‚In einigen Fällen darf man von einem in einer gewissen Zeit als einheitlich empfundenen Formans *-es(o)-* sprechen, dessen *-e-* ursprünglich der Auslaut einer zweisilbigen Basis war.'[2] Er erklärt also die in ai. *trasati*, *gr. τρέω* vorliegende Wzl. **tr-es-* aus Umdeutung von **tre-s* (Basis: **tere*). Diese Erklärung ist aber nicht haltbar, da sich das Formans *-es-* häufig bei *seṭ*-Wurzeln findet (z. B. **bhei̯ā-*,[3] **dhei̯ā-*, **dheu̯ā-*, **k̑eu̯ā-*, **pei̯ā-*), ohne daß sich für diese Fälle Nachbildung nach Wurzeln vom Typus *exe-* wahrscheinlich machen läßt. Andere pflegen, um das Nebeneinander von z. B. **tres-* und **ters-* zu erklären, nach der bekannten Lehre von den leichten zweisilbigen Basen auch ‚Wurzeln' wie **teres-*, **dheu̯es-* anzusetzen. Daß mit solch einer Formel die Erscheinung nicht wesentlich erklärt wird, ist klar.

Erst die Hypothese Pedersens hat die Möglichkeit geschaffen, weiter in das Problem vorzudringen und die *es*-Formen als Reste eines älteren, verwickelten Präsenssystems zu verstehen.

Die *as*-Formen, welche ursprünglich nur im Singular des Ind. Präs. Akt. berechtigt waren, haben, nachdem das alte System der *s*-Präsentia in Verfall geraten war, selbständige *as*-Präsentia ins Leben

---

[1] Zu beachten ist aber, daß Persson sich mehrmals wenig klar über diese Frage äußert. So spricht er op. c. 621 von ‚einem formantischen *s*, das auch in ai. *śrávas-*, gr. *κλέος* enthalten ist'. Vgl. besonders S. 590 sq.

[2] So auch Hirt, Idg. Gr. IV, 255.

[3] Diesen Wurzelansatz möchte ich gegen Persson, Beitr. 234 sq., 700, Walde, Vgl. Wb. II, 124, aufrecht halten (s. ZII VIII, 254).

gerufen, die im allgemeinen das Bestreben zeigen, *-as-* durchs ganze Verbalsystem durchzuführen. Daneben gibt es auch eine Anzahl nominaler Neubildungen, welche im Anschluß an die Verbalformen entstanden sind.[1]

§ 5. Es möge nunmehr eine Zusammenstellung des wichtigsten Materials folgen.

Ved. *grásate* ‚frißt' wird klar in seinem Verhältnis zu gr. *γράω* ‚nage, fresse' (athem. noch kypr. *γρασϑι*[2]), wenn man von **gr-és-mi*, Plur. **gr̥-s-més* (zu *ger* ‚verschlingen') ausgeht. Das Ai. hat die Singular-, das Griechische die Pluralform verallgemeinert. Verfehlt Zupitza, KZ XXXVI, 55, Brugmann, Grundr. II², 3, 127, Walde, Vgl. Wb. I, 657. Gr. *γράστις* ‚Grünfutter' ist eine volksetymologische Umgestaltung von *κράστις*,[3] dem wohl ein *s*-Präsens zu **k̂er* (lit. *šérti* ‚füttern', *pãšaras* ‚Futter', gr. *κορέννυμι* ‚sättige') zugrunde liegt, vgl. **k̂er-s-* (Kl. E) in ahd. *hirsi*, *hirso* (Osthoff, Etym. Par. I, 63 sq.), **k̂r̥-s-* (Kl. D) in *καρρός · φυτόν* Hes.,[4] ai. *śáṣpa-m* ‚Graskeime usw.'.[5]

Ved. *trásati*, ep. *trasyati* ‚erzittert, bebt'. Die Formen mit

---

[1] Für diese Frage wird auch das hittitische Sprachmaterial in der Zukunft wahrscheinlich noch viel Wichtiges ergeben. Neuerdings hat E. H. Sturtevant, Language VIII, die hittitischen *s*-Formen einer näheren Betrachtung unterzogen, wobei er zum Ergebnis gelangt, daß ‚in a fairly large group of words the suffix *es* denotes the beginning of a state' (S. 124). Vgl. auch S. 125: ‚It seems probable that the Hittite inceptives in *es* are in origin deverbative and to be connected with the IE *s*-aorist, but the precise source of the type remains obscure. There is little doubt that the suffix gained a denominative use, but this may have resulted from its association with the denominatives in *ya-*.

Whatever one may think of the inceptive verbs in *es* besides adjectives of similar meaning, we have found ample evidence that Hittite inherited verbs of the *mi*-conjugation with formative *s* and prevailing aorist aspect.' Siehe auch Marstrander, Sur le caractère i. e. 86 sqq.

[2] Nach Hoffmanns Lesung. Siehe jetzt Bechtel, Gr. Dial. I, 433 (zweifelnd Thumb, Hb. gr. Dial. 287. 295).

[3] Sommer, Krit. Erläuterungen 60.

[4] Vgl. *κόρος* Hes., wozu Osthoff, op. c. 63 sq. Siehe aber auch Baunack, Stud. I, 7.

[5] Vgl. Hirt, PBB XXIII, 353, Scheftelowitz, Festgabe Jacobi 27 sq. (unwahrscheinlich Petersson, Stud. zu Fortun. Regel 114, Charpentier, KZ XL, 436 sq.).

Schwundstufe sind im Aind. völlig beseitigt worden: br. *trastá-ḥ*,[1] 3. Pl. Ind. Perf. *tatrasuḥ*, *tatrasire*. Dagegen hat das Aw. *tərəsaiti* (**tr̥s-(s)k̑-*), auch ap. *trstiy* wird trotz np. *tarsam* wohl als *tr̥satiy* zu lesen sein. Kaus. aw. *ϑrå̊ŋhayete* ‚scheucht heran', vgl. ved. *trāsayati*. Die Svarabhakti in *tarásantī* (R̥S X, 95, 8 c) kommt auf Rechnung eines späten Dichters.[2] Daneben ein zur Klasse E gehöriges *s*-Präsens in afgh. *tarhēdḁl* ‚sich fürchten, fliehen' (s. Geiger, Etym. u. Lautl. d. Afgh. 22, der *tarh-* als ‚alte Umstellung aus *ϑrah-*' erklärt),[3] gr. *ἔτερσεν· ἐφόβησεν* Hes., lat. *terreo* usw. Dem *s*-Präsens **tr-és-mi* (Plur. **tr̥-s-més*, Konj. **tér-s-ō*) liegt die Wzl. **ter-* (ai. *taralá-ḥ* ‚zuckend, zitternd') zugrunde. Siehe Vgl. Wb. I, 760.

Ved. *dhiyasāná-ḥ* ‚achtsam, aufmerkend' weist auf ein Präsens **dhiyaste* (statt **dhīṣṭe*, nach dem Aktiv **dhiyasti*) hin. Dagegen mit der Wurzelform des Plur. Akt. und des Mediums *ādhīṣamāṇa-ḥ* R̥S X, 26, 6 a (Klasse D), vgl. got. *filudeisei* ‚Klugheit, List'.

Wenn ai. *násate* ‚gesellt sich liebend zu' mit gr. *νέομαι*, got. *ganisan* verwandt ist, kann es eine *es*-Form zu der in ai. *ánta-ḥ*, got. *andeis* ‚Ende' vorliegenden Wzl. *an-*[4] sein; die Wzl. **nes-* (mit perfektiver Bedeutung, s. Delbrück, Vgl. S. II, 90) bedeutete: ‚zum Ende, zum Ziel gelangen'. Hierher auch ai. *nédiyān* ‚näher', *nédiṣṭha-ḥ* ‚nächst', aw. *nazdyō* adv. ‚näher zu', *nazdištō* mp. *nazdist* ‚der nächste', np. *nazd* ‚nahe', denen ein *d*-Präsens **nez-d-eti* zugrunde liegt. Die herkömmliche Annahme eines Präs. **né-zd-eti* (zur Wzl. **sed-*) — so z. B. Uhlenbeck 150, Bartholomae, Wb. 1061 mit Lit. — ist falsch, weil in der vorhistorischen Periode eine derartige Verbalkomposition nicht möglich war (s. unten zu *pīḍayati*). Osk. *nessimas* ‚proximae', umbr. *nesimei* ‚proxime' (Fick I⁴, 275, zweifelnd v. Planta I, 378, Muller, Altit. Wb. 285) sind wohl fernzuhalten.[5]

---

[1] Aber jaw. *tarštō* (= **tərəštō*).

[2] Vgl. Macdonell, Ved. Gr. 13 A 11, Wackernagel, Ai. Gr. I, 101. Siehe auch Oldenberg z. Stelle.

[3] Prof. Konow macht mich aber für dieses Wort auf Morgenstierne, Etymol. Vocab. of Pashto 82 aufmerksam. [Korr. Nachtr.]

[4] Anders über *ánta-ḥ* Walde, Vgl. Wb. I, 67.

[5] Unannehmbar Wackernagel, Ai. Gr. I, 274.

Ved. *bhyásate* ,fürchtet sich'. Eine Spur des alten athematischen Verbums liegt in *bhiyásāna-ḥ* AS (mit analogischem *-as-* nach dem Aktiv) vor, wozu die Adjektiva *udbhyasá-ḥ* ,erbebend', *svabhyasá-ḥ* ,von selbst erschrocken' und das aw. Perf. *biwivåvha* Yt. 19, 48 (= ai. *bibhyāsa*). Zu dem athem. Präsens **bhiyásti* gehörte ein Wurzelnomen ved. **bhyás-*, *bhiyás-* F.,[1] aw. *byah-* ,Furcht'.

Vom Plural des Aktivs und von den medialen Formen ist ein Präsens **bhīseti* (Klasse D) ausgegangen, worauf folgende Formen hinweisen:[2] Kaus. br. *bhīṣayate*, ved. *bhī́ṣaṇa-ḥ* ,schreckenerregend', br. *bhīṣ-má-ḥ* ,schrecklich' (neben ved. *bhīmá-ḥ* dss.), ep. *bhīṣā* ,Einschüchterung',[3] vgl. ahd. *bīsôn* ,wie toll rennen' usw. (Fick III[4], 271, Franck-van Wijk 65). Auch hierzu hat es ein Wurzelnomen gegeben: ved. *bhīṣ-* F. (nur Instr. *bhīṣá*, ṚS I, 133, 6[b. c], VII, 21, 3[d], VIII, 86, 14[d] und öfters, z. B. Kāṭh. XXIII, 3, ŚBM IV, 2, 2, 7).

Daß *bhīṣá* ein alter tiefstufiger Instr. zu *bhyas-* sei, wie bekanntlich Joh. Schmidt, Pluralb. 384[4], gelehrt hat, ist völlig unerwiesen und schon darum unwahrscheinlich, weil die regelmäßige Form sowohl in der ṚS (elfmal) wie im Jungawestischen (F_{16}) belegt ist. Dieser angebliche paradigmatische Ablaut ist aber überhaupt höchst problematisch, denn er stützt sich weiter nur auf *uṣáḥ* (GSg und APl), das aber auf ein Wurzelnomen *uṣ-* (vgl. *vyúṣi* ,beim Aufleuchten') bezogen werden kann. Es fehlt also jeder Beweis für alte Tiefstufe des Formans *-es-* in den schwachen Kasus.

Br. *rasati* ,brüllt, schreit, ertönt' woneben ep. *rāsati*. *Rasati* ist jedenfalls alt, denn **res-* findet sich auch in got. *razda* F. ,Sprache',

---

[1] Mit Unrecht früher als Mask. betrachtet; dagegen J. Schmidt, Pluralb. 136 sq., Debrunner, Ai. Gr. III, 282.

[2] Daneben scheint es ein zur Klasse E gehöriges Präsens *bheṣati* (*bhaye*) Dhp. 21, 19 gegeben zu haben, das aber auch — durch Verwechslung mit *bhreṣati*?- als ,gehen' (*gatau*) erklärt wird.

[3] Letzteres könnte eine Fortsetzung von ved. *bhīṣ-* sein, schließt sich aber in der Bedeutung ganz an *bhīṣayate, bhī́ṣaṇa-ḥ* usw. an (s. Ai. Gr. II, 4).

[4] Ebenso neuerdings Debrunner, Ai. Gr. III, 282 und vor Schmidt schon Ludwig, Rigveda IV, 87.

an. *rǫdd*, ahd. *rarta* ‚Laut, Stimme' aus **roz-dhā*.[1] Die herkömmliche Verknüpfung mit *rauti* ‚brüllt, heult, schreit'[2] ist kaum richtig, weil es zu einsilbigen schweren Wurzeln keine *es*-Formen gegeben hat. Vielleicht ist es aber als **r-es-* mit russ. *orú*, *orát'* ‚schreien' usw. zu vereinigen. Daß ep. *rāsati* ‚heulen, schreien' ein altes Verbum ist, ergibt sich aus dem zweifellos verwandten ved. *rā́sabha-ḥ* ‚Esel'. Neuerdings hat freilich J. Bloch die indogermanische Herkunft des Wortes in Zweifel gezogen,[3] wie mir scheint ohne hinlänglichen Grund. Wenn er auch recht hat, daß es keinen idg. Namen für den Esel gegeben hat, so braucht *rā́sabha-ḥ* doch keineswegs als Entlehnung betrachtet zu werden.[4] Obwohl *rāsati* mehrdeutig ist, scheint doch Zusammenhang mit *rauti* in erster Linie in Betracht zu kommen, vgl. Mhbh. I, 115, 28 *rāsabhārāvasadṛśaṃ rurāva ca nanāda ca* (nämlich Duryodhana bei seiner Geburt). Durch diesen Vers scheint auch Perssons ohnehin wenig wahrscheinliche Erklärung von *rā́sabha-ḥ* (Wzerw. 96 A 2) widerlegt zu werden. Für *rāspirá-ḥ* vgl. Ai. Gr. III, 215.

Ob auch ep. *laṣati* ‚verlangt' eine *es*-Form enthält, ist fraglich. Für die Erklärungen von *laṣ-* s. Ai. Gr. I, 238.[5] Man könnte an got. *aljan* ‚Eifer', ags. *ellen*, *eln* ‚Eifer, Tapferkeit' denken (vgl. auch an. *elska* ‚Liebe'). Zu beachten ist, daß das ai. Wort zuerst im Epos vorkommt: br. *alasá-ḥ* ‚träge, müde, matt' ist wohl eine Ableitung von **álas-* und gehört zu lit. *ilstù*, *il̃sti* ‚müde werden' usw. (s. Persson, Beitr. 743), obwohl der Akzent (vgl. *dívasa-ḥ*) auffällt.

---

[1] Für das Formans vgl. *miyédha-ḥ* und *mīḍhá-m* (s. unten). Der Alternativvorschlag (als **rədh-tā* zu *rodjan*) Perssons, Wzerw. 87 (vgl. auch Feist, Et. Wb.[2] 298), scheitert am Vokalismus von ags. *reord* (aus **rez-dha*).

[2] Brugmann, Grundr. II[1], 1020. 1024 (aber vgl. II[2], 3, 338), anders Fick, I[4] 115, Persson, Wzerw. 87, Fick III[4], 340; noch anders Walde, Vgl. Wb. II, 342.

[3] BSL XXV, 15.

[4] Über das Formans *-bha-* in Tiernamen s. zuletzt W. Porzig, Zschr. f. Ind. u. Iran. V, 277, dessen Betrachtungen ich mich aber nicht ohne weiteres anschließen kann.

[5] Vgl. auch Ehrlich, KZ XLI, 299 sqq.

Ved. *vásati* ,wohnt, verweilt, übernachtet', aw. *vaṅhaiti* ,wohnt, verweilt', ap. *āvahanam* ,Wohnplatz'. Vgl. gr. ἄϝεσα (*ᵃu̯es-), got. *wisan* usw. Es sind *es*-Formen zu *au*-, vgl. gr. ἰαύω ,bringe die Nacht zu', αὐλή.[1] Ein Rest des alten athematischen Präsens liegt in ved. *vásāna-ḥ* vor, woneben mit Schwundstufe sūtr. *uṣita-ḥ* (klass. auch *vasita-ḥ*).[2]

Ved. *váste*, gaw. *vastē* ,zieht an, hat an' beruhen auf *u̯-és-mi, *s*-Präsens zur Wzl. **au*-, vgl. lat. *exuo*, lit. *aunù*, *aũti* ,Fußbekleidung anziehen'. Im Medium wäre **uṣṭe* zu erwarten, worauf noch *uṣāṇá-ḥ* ṚS IV, 16, 14 ᶜ hinweist (daneben eine thematische Neubildung *uṣámāṇa-ḥ* ṚS IV, 22, 2 ᶜ).[3] Sonst ist dafür, gemäß der oben besprochenen Neigung zur restlosen Durchführung der *as*-Formen *vásāna-ḥ*, aw. *vaṅhānō* eingetreten. Das Gr. hat nur Formen mit ϝεσ-.

In dieser Beziehung ist auch die ai. Wzl. *vas*- ,leuchten' zu erwähnen, vgl. 3. Sg. Aor. *vyavāt* AS VIII, 1, 21 ᵃ (s. dazu Oertel, Festgabe Jacobi 18 sq.), 3. Pl. *avasran* ṚS IV, 2, 19 ᵇ (= AS XVIII, 3, 24 ᵇ), Perf. ved. *uvása*, Inf. *vástave* ṚS I, 48, 2 ᵇ usw. Die schwund-

---

[1] Wenn aus **au-lā*; eine Grundform **aus-la* (Boisacq 101) wäre allerdings auch möglich (Klasse E). Unwahrscheinlich K. F. Johansson, Bidrag till Rigvedas Tolkning 36.

[2] Unentschieden lasse ich die Frage, wie *úṣo* ṚS X, 95, 4 b zu erklären sei. Daß aber Geldners (Rigveda in Auswahl II, 192) Erklärung ,concubinus, Kebsmann' (zu *vas*-, vgl. auch *uṣaḥ* = *kāmī* Med.) eine etwas blasse Vorstellung ergebe, wie Oldenberg, Ṛgveda II, 306 meint, scheint mir nicht zuzutreffen. Vgl. außer den im PW verzeichneten Stellen aus Brahma P. und Bhāg P. besonders *āvasati* Chānd. Up. 5, 10, 9 und Manu 8, 374. Auf sich betrachtet wäre diese Bedeutung also sehr gut möglich. Bei Oldenbergs Übersetzung: ,Sie Besitz schaffend dem Schwiegervater, Lebenskraft und Morgenröten, wenn er es wünscht, vom Nachbarhause her' (Morgenröten, nämlich die ihm zu sehen beschieden ist), stimmt *váya úṣo* nicht zu *ántigṛhāt* (die Berufung auf II, 28, 9 c—d beweist wenig, weil dort Varuṇa angeredet wird). In der Bedeutung am meisten befriedigend Hillebrandt, Lieder 143: ,Gut und Speise des Morgens dem Schwiegervater, wenn er es wünscht, aus dem Nebengemach bringend.' Dann ist aber *úṣo* nicht Akk. Pl. (Ai. Gr. III, 26. 282), sondern eher Gen. Sg. wie *vástoḥ*, *uṣásaḥ* ,am Morgen' (Delbrück, Ai. Synt. 164).

[3] Ebenso *túñjamāna-ḥ*, *śúmbhamāna-ḥ* neben den älteren Formen *tuñjāná-ḥ*, *śumbhāná-ḥ*.

stufige Wurzelform u. a. in ved. *uccháti*, aw. *usaiti* ‚leuchtet auf', ved. *uṣā́ḥ*, gjaw. *ušå* ‚Morgenröte', woneben **au-s-* in äol. *αὔως*, lat. *aurōra* ‚Morgenröte', an. *austr* N. ‚Osten' usw., s. Vgl. Wb. I, 26 sq. Die verschiedenen Ablautstufen erklären sich, wenn man von einem zugrunde liegenden *s*-Präsens zur Wzl. **au-* ausgeht, welche auch wohl in **au-g-* (gr. *αὐγή* ‚Glanz, Strahl' usw.) zu suchen ist.[1]

Ein *s*-Präsens **vyasati* zu *véti* ‚antreiben, in Gang setzen, fördern, besorgen, ausrichten usw.' darf man annehmen wegen *vyasana-m* ‚1. das Hinundherbewegen, Fleiß, Betriebsamkeit, 2. Widerwärtigkeit, Übelstand, Mißgeschick.' Für die Bedeutungsentwickelung vgl. gr. *πόνος*, lat. *labor*, mhd. *arebeit*, ags. *weorc* (‚Arbeit, Mühsal', an. *verkr* ‚Schmerz, Leid'), got. *winnan* ‚leiden' (neben an. *vinna* ‚arbeiten'), ab. *stradati* ‚*πάσχειν, ὀδυνᾶσθαι*' (neben *strada* ‚*κάματος*').

Das Verbum scheint im Altindischen nicht mehr vorzukommen.[2] Ein zur Klasse E gehöriges Präsens *veṣati* liegt in *aveṣan* ṚS I, 178, 2[c], X, 114, 1[c] vor, s. dazu Macdonell, Ved. Gr. 379 A 3. Naigh. 2, 6 wird unter den *kāntikarmāṇaḥ* neben *véti* auch *véṣṭi* (Klasse B) angeführt. Weiter gehören hierher ved. *véṣaṇa-m* ‚Werk, Arbeit' (= *vyasana-m*), *véṣa-ḥ*[3] und ved. *viveṣṭi* ‚wirken, tätig sein', das vielleicht von einem Perfektum ausgegangen ist, wie ved. *bibhéti*, *jāgárti* (Wackernagel, KZ XLI, 305 sqq.), *vetti*. Tiefstufig sind ved. *víṣ-* F. ‚Werk, Aufgabe', *víṣa-ḥ* ‚Diener, Aufwärter', dessen Vokalismus an den von *úṣa-ḥ* (s. S. 221) erinnert, *viṣṭí-ḥ* ‚Arbeit, Be-

---

[1] Vgl. hitt. *vas-* ‚scheinen', das Sturtevant, Language VIII, 120 sq., mit hitt. *au-* ‚sehen' verbindet, und *au-* neben *aus-* in ab. *utro, ustro* ‚Morgen'. Eine Erweiterung *auk̑-* könnte in lit. *aũšta* ‚es tagt' vorliegen, s. Būga, Kalba ir Senovė 250.

[2] Was *vyasyate* bedeutet, das einige Male in einem von Caland, Acta Orient. VI, 132, mitgeteilten, sehr dunklen Fragment des Vādhūlasūtra vorkommt, ist nicht deutlich. Es ist dort von einer Stute die Rede: *yathā vaḍavā vṛṣāṇaṃ dṛṣṭvā vyasyate*. Für Calands Vermutung (‚die Beine auseinander tun') dürfte *vyastikā* F. Instr. ‚mit gespreizten Beinen oder Armen' (pw. VII, 377) eine Stütze bieten.

[3] Schon von Johansson, IF II, 46 sqq., Uhlenbeck 297 zu *véti* gestellt (s. auch Walde, Vgl. Wb. I, 230). Unrichtig Persson, Wzerw. 78 (zu *veṣṭati* als ‚sich drehen').

mühung', vgl. das Absolut. *viṣṭvī* (*kṛtvā* Nir. 11, 16). *Víṣṇu-ḥ* ,EN. eines Gottes' ist wohl mit Metatonie von einem Adj. **viṣṇú-* ,wirksam' abgeleitet worden.[1] Solche *nu*-Adjektiva von mit *s*- erweiterten Wurzeln sind nicht selten. Für die Metatonie s. Brugmann, Grundr. II², 1, 27 sqq., K. Vgl. Gr. 343, Gr. Gr.⁴ 191, Wackernagel, Ai. Gr. II, 20 sq.[2] In diesem Zusammenhang sei auch noch auf *vicchati* (*gacchati*) und *vicchāyati* (*gamayati*) hingewiesen, wofür Caland in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Kāṇvīya Śatapatha Brāhmaṇa S. 43, die Belege aus der Brāhmaṇaliteratur zusammengestellt hat (s. auch Über das rit. Sūtra des Baudh. 58, Kuhn-Festschrift S. 72, Westergaard, Radices 107). *Vicchati* ist wohl ein *-s-k̂*-Präsens[3] zu *véti* (*gatau*).[4] Ahd. *intwisken*, mndl. *ontwisscen*, nhd. *entwischen* klingen wohl nur zufällig an, vgl. Franck-van Wijk, Etym. Wb.² 799.[5]

In br. *śásati* ,schneidet'[6] darf man, dem Verhältnis von **u̯es-* zu **au̯-* oder von lat. *gero* zu *ago* entsprechend, eine *es*-Form von **ak̂-* suchen. Hom. *κείων* (ξ 425) braucht keineswegs aus *κεάων* entstanden zu sein (Schulze, Qu. ep. 434), sondern kann eine ähnliche Bildung wie ai. *trasyati* darstellen (**k̂es-i̯ō*).[7] Hierher auch *ἀκέομαι*? (vgl. *ἀϝεσ-*, *ᵃ*u̯es-*).

---

[1] Es scheint mir kein Grund vorzuliegen, diese alte Etymologie (welche auch L. v. Schroeder, Ar. Religion II, 10, neuerdings wieder verteidigt hat) aufzugeben. Bloomfields, AmJPh. XVII, 427 sq., abweichende Ansicht, welche auch Oldenberg, Rel. des Veda 230 A 2, vertritt, ist, was man auch immer zur sachlichen Begründung derselben anführt, sprachlich wenig wahrscheinlich. Auch Johanssons Erklärung (Über die ai. Göttin Dhiṣáṇā 48 Fußn.), wonach *Víṣṇu-ḥ* mit *vé-ḥ* ,Vogel' zu verbinden wäre, ist in morphologischer Hinsicht anfechtbar. Die indische Erklärung (Nir. 12, 18) hilft nicht weiter.

[2] So dürfte auch *Viçram* (*Índram*) R̥S I, 4, 4ᵃ gegenüber *viçrám* (*páyaḥ*) VI, 67, 7ᵃ als Kultname des Indra zu erklären sein.

[3] Die *s-k̂*-Präsentia sind im letzten Grunde *k̂*-Präsentia (wie *rapśáte*, *bhlāśate*, gr. *τήκω*, *δώκω*, *διώκω*) zu mit *s* erweiterten Wurzeln. Vgl. auch § 13 (S. 240 sq.).

[4] So wesentlich schon Benfey, Or. u. Occ. I, 426 sq.

[5] Vgl. aber auch Persson, Beitr. 327 A 2.

[6] Für *viśásti* s. Caland, ZDMG LXXII, 8 sq., Über das rituelle Sūtra des Baudh. 53, aber auch Oertel, ZII VIII, 296.

[7] Keinesfalls zu lit. *káuju* (Sommer, Gr. Lautst. 79). Für einen Wurzelansatz **k̂as-* (Boisacq 425 A 1) fehlt jeder Anhalt.

Ved. *śvásiti* ‚atmet, schnauft', woneben wegen *śvasán* (und *śvasaná-ḥ*, *śvasátha-ḥ*) vielleicht auch *śvasáti* angenommen werden darf; in der AthS. auch *śvásati*, vgl. ep. *śvasadhvam* (s. Holtzmann, Grammatisches 21). Nach Meillets, MSL XI, 321 A 2, und Sommers, Krit. Erläut. 82, ansprechender Vermutung ist ved. *śvásiti* eine indische Neubildung nach *ániti*.[1] Verwandt ist lat. *queror* (s. Sommer und Persson l. c.). Dagegen ist die Anreihung von an. *hvǽsa*, ags. *hwǽsan* ‚keuchen' (Walde, Vgl. Wb. I, 474. 506) wohl unrichtig, weil sie sowohl der Form wie der Bedeutung nach vielmehr zu *$q^{u}ēs$ ‚husten' gehören. Die Grundbedeutung von *śvásiti* war dagegen ‚blasen', vgl. aw. *suši* Du. F. ‚Lungen'. Das Verhältnis von got. *blēsan* ‚blasen' (*s*-Präs. von **bhlē-*) zur Wzl. **bhel-* ‚aufschwellen, strotzen' (Persson, Wzerw. 89, Walde, Vgl. Wb. II, 177 sqq.) berechtigt uns, **k̑u̯-és-mi* als *s*-Präsens von **k̑eu̯-(ā)-* ‚schwellen' zu betrachten. Das *s*-Präsens hat hier, wie öfters, kausative Bedeutung: ‚schwellen machen.' Die Schwundstufe findet sich auch noch in gr. *κύστις* ‚Harnblase', das sich zu dieser Sippe stellen läßt, vgl. nhd. *Blase* zu *blasen*.[2] Abweichend Boisacq 539. Die Wzl. **k̑eu̯-ā-* liegt bekanntlich auch vielen Wörtern zugrunde, welche die Bedeutung ‚kräftig sein' aufweisen (wie bei **teu̯-ā-*), z. B. *śū́ra-ḥ* ‚tapfer, stark', *śuśuvā́n* ‚groß, mächtig', *śávaḥ*, N. ‚Kraft, Gewalt, Macht'. Auch diese Bedeutung läßt sich in mehreren *s*-Formen nachweisen, vgl. *á śuṣe* ṚS VIII, 82, 16 ° (Klasse D) ‚antreiben, anspornen, aneifern',[3] Part. *āśuṣāṇá-ḥ* ‚sich anstrengend, sich bemühend',[3] das also nicht unmittelbar mit aw. *suši* zu verbinden ist (wie man auf Grund der Rothschen Übersetzung ‚pfeifend, gellend' zu tun pflegt). Mit diesem Verbum hängen enge zusammen: *śúṣma-ḥ* ‚impetus' (vgl. Nir. 2, 24: *śuṣmam iti balanāma*, 10, 10 *śuṣmād*: *balād*) und *śúṣṇa-m*; Naigh. 2, 9 werden unter den *balanāmāni* nebeneinander *śávaḥ*, *śúṣmam* und *śúṣṇam* erwähnt. Daneben mit *ū* (wie in *śū́ra-ḥ* *κῦρος*)[4]:

[1] Anders, aber unwahrscheinlich Persson, Beitr. 703.

[2] So auch schon Ai. Gr. I, 226. Unrichtig Persson, Wzerw. 200, und Sütterlin, IF XLV, 307 (!).

[3] Nach Geldner, Glossar 181.

[4] Wie der Wechsel *u* : *ū* zu erklären ist, lasse ich dahingestellt sein, weil für diese zum Teil aus der Ursprache herrührende Erscheinung jede auch nur

ved. *śūṣá-ḥ* ,ermunternd, anspornend' (M. ,Kraft, Macht'), *śūṣyà-ḥ* ,energisch'.[1] Man beachte auch *śūṣáṇi* Inf. ,um zu gedeihen' (ṚS X, 93, 1 d), Lok. eines *n*-Nomens zu der Wzl. *śū-ṣ-*. Vgl. auch ags. *hyse* (**k̂u-s-i-*) ,young man, warrior'.

Sütr. ep. *hrasati* ,nimmt ab, wird kürzer', *hrasvá-ḥ* ,kurz, klein', *hrásīyān*, *hrásiṣṭha-ḥ*, aw. *zarahehīš* ,die mindere, schwächere' (für **zra-*). Dazu gr. χερειότερος von *χερειός (statt *χρειός = *hrasvá-ḥ*) und χερείων (statt *χρείων = *hrásīyān*), deren Anlaut nach *χερι̯ων, der vorauszusetzenden älteren Form von χείρων, umgestaltet worden ist. Ähnliches gilt wahrscheinlich für hom. χέρεια, χέρηϊ, χέρηες (mit η aus ει), welche aus einem alten, mit ai. *vásu-ḥ* (s. S. 234) bildungsverwandten Adj. **ĝhrésu-* erklärt werden können. Die *es*-Form **ĝhr-es-* gehört zur Wzl. **ĝher-*: air. *gair* ,kurz', gr. χείρων. Daneben findet sich **ĝhers-* (Klasse E) in mir. *gerr* ,kurz', *gerraim* ,ich kürze, schneide ab', usw. (wofür Pedersen, Kelt. Gr. I, 83, eine Alternation *er* : *re* annahm).

§ 6. Einige *as*-Präsentia haben wie *trasyati* das Formans *-ya-*[2] angenommen. Es läßt sich somit bisweilen nicht mehr entscheiden, ob es sich um ein altes Verbum oder um ein Denominativ handelt. Ein altes *as*-Präsens ist jedenfalls ved. *irasyáti* ,zürnt, ist übel gesinnt', *irasyá* ,das Übelwollen', aw. *araskō* ,Neid' (?). Dazu das, wegen seines Wurzelvokalismus wohl postverbale, gr. Nomen ἄρος· ἀκούσιον βλάβος Hes., ἀρειή ,Schmähwort', woneben das alte selbständige *s*-Nomen **éres-* in ἐρεσχηλέω ,treibe Neckerei', dem vielleicht ein Nomen *ἐρεσ-σχηλο- (vgl. σχήσω, σχῆμα) zugrunde liegt.[3] Ein tiefstufiges *s*-Präsens (Klasse D) ist *írṣyati* ,ist eifersüchtig', vgl. *īrṣyá* ,Neid, Eifersucht',

---

annähernd sichere und begründete Erklärung ausgeschlossen ist. Zum Teil dürfte alter Wechsel von *seṭ-* und *aniṭ*-Wurzeln in Betracht kommen, anderseits spielt gewiß die jüngere rhythmische Dehnung eine Rolle (s. Meillet, MSL XXI, 205 bis 207). Vgl. *púṣyati* : *Pūṣá*, *ríṣan* : *rīṣan* (s. dazu Benfey, Or. u. Occ. III, 195, Macdonell, Ved. Gr. 373 A 9), *duṣyati* : *dūṣayati*, *víṣa-ḥ* : *viśá-ḥ* (zu *véti*), *piṣyati* : *āpyāyate* (s. unten). Siehe Wackernagel, Ai. Gr. I, 92 sqq.

[1] Zur Bedeutung s. Johansson, Bidrag till Rigvedas Tolkning 14; über *śūṣá-ḥ* und *śūṣyà-ḥ* vgl. auch Wackernagel, Ai. Gr. I, 48.

[2] Häufig in Ableitungen von athem. Präsensstämmen, vgl. S. 251 A 3.

[3] Anders Boisacq 275.

aw. *arəšyantąm* (GP) ‚neidisch, mißgünstig‘.[1] Ai. *írṣyati* verhält sich zu *irasyáti* wie *ādhíṣamāṇa-ḥ* zu *dhiyasāná-ḥ*.[2] **R̥r-és-mi* gehört wohl zur Wzl. **er-* (ai. *r̥ṇóti*), s. Persson, Beitr. 636 sq. (abweichend Wzerw. 11, 84). Auf einem Präsens der Klasse E beruhen lat. *errāre*, got. *aírzeis* und das begrifflich sich nahe an *r̥ṇóti* anschließende ai. *árṣati* ‚strömt, fließt‘ (s. Persson, Beitr. 604).

Auf ein Präsens **vanasyati* (**u̯n̥n-és-*) scheinen *girvaṇasyú-ḥ* ‚der an Lobliedern Lust hat‘ und *sajātavanasyá* ‚der Wunsch nach Herrschaft über Angehörige‘ hinzuweisen, da sie trotz *gírvanāḥ* wohl kaum von *-vanas-* N. abgeleitet worden sind. Viele Adjektiva auf *-yu-* gehen freilich auf *s*-Substantiva zurück, z. B. *manasyú-ḥ*, *apasyú-ḥ*, *namasyú-ḥ*. Weil aber *-yā-* im Vedischen nur Verbalabstrakta bildet (s. Macdonell, Ved. Gr. 141), verdient es den Vorzug, zusammen mit *sajātavanasyá* auch *girvaṇasyú-ḥ* auf ein *as*-Präsens zurückzuführen.

Ved. *sacasyáte* ‚empfängt Pflege‘ erklärt man als Denominativ zu einem unbelegten **sacas-*, siehe z. B. Grundr. II², 3, 340. Möglich wäre allerdings, es auf ein *s*-Präsens zurückzuführen; *sacas-* verträte dann idg. **s̥qᵘ̯-és-*. Sollte dies richtig sein, so wäre *sacasyáte* der Bildung nach mit den lat. Präsentien *capesso* (**qap-es-i̯ō?*), *facesso* usw. vergleichbar.[3] Zur Klasse E gehört das in ved. *sákṣan* ‚hinter jemand her seiend, antreibend‘ (R̥S I, 131, 3ᶜ) vorliegende Präs. *sákṣati*, woneben aw. *haxšaiti* ‚begleitet‘. Vgl. auch ved. *sakṣáṇi-ḥ* ‚Genosse, Freund‘.

Für ved. *daśasyáti* ‚ist zu Diensten‘ ist trotz lat. *decus* eine ähnliche Erklärung möglich. Zur Klasse E gehören *dákṣati* ‚ist tüchtig, ist gefällig‘, *dákṣa-ḥ* ‚tüchtig, geschickt‘ usw. (Grundr. II², 3, 338).

Ved. *duvasyáti* ‚huldigt, verehrt‘, *duvasyú-ḥ* ‚verehrend‘, *duvoyá* ‚Verehrung‘. Das tiefstufige *s*-Nomen *dúvaḥ* N. ‚Gabe, Verehrung‘

---

[1] Aw. *arəš-* für *ərəš-* (= ai. *īrṣ-*), vgl. NGGW 1911, 6. Gaw. *ərəšiš* Y. 31, 5ᵈ bleibt besser außer Betracht, weil die Bedeutung nicht feststeht. Ein Erklärungsversuch bei Jackson, A Hymn 29 sq., dem sich M. W. Smith, Studies in the Syntax 75, anschließt. Andreas und Wackernagel, NGGW 1911, 19, lassen das Wort unübersetzt.

[2] Verfehlt Bartholomae, Ar. F. II, 94.

[3] Siehe auch oben S. 217 für die hittitischen *es-i̯o*-Bildungen. Nach Meillet, BSL XXVI, 6, beruht lat. *ss* freilich auf expressiver Gemination.

ist wohl postverbal (s. unten § 7 und vgl. Ai. Gr. III, 81). Wahrscheinlich gehören die Wörter zu **dōu̯* ‚geben', s. Persson, Wzerw. 139.

§ 7. Von den *s*-Formen mit Nasalinfix werden hier nur diejenigen erwähnt, welche *-as-* enthalten. Wahrscheinlich trat das Nasalinfix nämlich in dreierlei Gestalt, und zwar als *-ēn-*, *-en-* und *-n-*, auf. In der Klasse A hat das ‚Infix', das wir als einen Teil der erweiterten Wurzel auffassen können und das hinsichtlich der Ablautsverhältnisse die Rolle der ursprünglichen ‚unerweiterten' Wurzel übernommen hat, folglich schwundstufigen Vokalismus. Gegen die Annahme eines Infixes *-ne-* : *-n-*, womit man Pāṇinis VII. Klasse gewöhnlich erklärt, scheint sowohl die Analogie der infixlosen Präsentien wie auch das Vorkommen von Formen mit *-an-*, wie z. B. *dhvaṃsati* ‚zerfällt, zerstiebt' (Klasse E), zu sprechen. Bei dieser Analyse sind wir berechtigt, folgende Formen als *as*-Präsentia zur Klasse A zu rechnen:

Ved. *pināṣṭi* (*piṇák* ṚS) ‚zerstampfen, zermalmen'. Die Grundbedeutung war vermutlich ‚drücken', vgl. *āpinaṣṭi* ‚drücken, anrühren', *utpinaṣṭi* ‚zerdrücken'. Dazu lit. *pìsti* ‚coire cum femina',[1] woneben eine *d*(*h*)-Erweiterung in russ. *pizdá* ‚vulva', polab. *péizda* ‚podex'. Da lit. *pyzdà*, lett. *pìzda* sicher aus dem Slawischen entlehnt sind (s. Trautmann, Wb. 211), darf man als Grundform **peizdā* (daneben **pizd-* in alb. *piϑ* M. ‚weibliche Scham') annehmen, wodurch Waldes, Vgl. Wb. II, 69, Bedenken gegen Verknüpfung mit ai. *pināṣṭi* hinfällig wird. Hierher auch ai. *pīḍayati* ‚drückt, quält' (so schon Fick. I³, 146, Curtius, Verbum I², 350, Wackernagel, Ai. Gr. I, 44, II, 71 und Johansson, IF II, 48). Die heute übliche Herleitung aus **pi-zd-* ‚draufsitzen' (so zuerst Pott, EF I¹, 159. 248) ist, weil Verbalkomposition in der Ursprache nicht möglich war,[2] unzu-

[1] Vgl. lat. *comprimere, premere*, gr. *βαρδῆν· τὸ βιάζεσθαι γυναῖκας. Ἀμπρακιῶται* Hes. (falls es zu ai. *mṛdnáti* ‚drückt, preßt' gehört, s. aber Bechtel, Lexilogus zu Homer 58).

[2] Siehe auch Meillet, Introduction⁶, 120, 205 sq., und van Wijk, Revue des Et. Slaves IX, 242, der Hartmanns Meinung, daß die Ursprache trennbare oder untrennbare Verbindungen von Präfixen und Verben gekannt habe, bestreitet. Daß die Grundsprache aber auch keine nominale Komposition gekannt hat, wie Meillet,

lässig.[1] Die für *pinášṭi* vorausgesetzte *es*-Form **pi̯-es-* liegt in aw. *fyah-* (S. 236) und im gr. *d*-Präsens πιέζω (aus **pii̯es-dō*[2]) vor. Die Wzl. **pei-* ist nur aus diesen *s*-Formen bekannt.

Ved. *hiṃsati* ‚verwunden, verletzen, beschädigen' wird bekanntlich sowohl von den indischen Grammatikern wie von fast allen europäischen Forschern als Desiderativbildung zu *han-* ‚töten' betrachtet.[3] Zuletzt hat Charpentier, Desiderativb. 73 sq., diese Erklärung wieder gegenüber Wackernagel, Ai. Gr. I, 44, und Güntert, IF XXX, 106 sqq., verteidigt. Wenn man auch Charpentier zugeben muß, daß weder die Bedeutung noch die lautlichen Verhältnisse[4] mit dieser Erklärung im Widerspruch zu sein brauchen, so bleibt

Introduction[6], 159, lehrt, ist wegen uridg. **nizdo-* (op. c. 69, 220. 311) anfechtbar. Für aw. *nazdištō* s. oben (zu *nédate*). Verfehlt Fay, Tr. Am. Philol. Ass. XLI, 31, über idg. *sm̥-* ‚con' (= ab. *sъ*), s. J. Schmidt, Kritik 157 sqq. Ahd. *zoucken* (: got. *ataugjan*), *zagen* (: ir. *adagur*) beruhen auf germanischer Komposition. Ai. *tsárati* (: lit. *sėlė́ti* ‚schleichen' Osthoff, BB XXII, 257 sqq.) vielleicht aus Satzsandhi (: *áhan-*, *áśru*) zu erklären? Hirt, IF XXXVII, 227 sq., erklärt **ēs-* ‚sitzen' aus **ē-sd-tai*. Ob er an eine vorindogermanische oder eine einzelsprachliche Entwickelung denkt, ist freilich nicht klar. Weil aber das Verbum auch im Aw. vorkommt (was Hirt offenbar übersehen hat), ist letzteres jedenfalls ausgeschlossen (ved. *ā́sate* = jaw. *åŋhənte* = hom. εἵαται). Daß *ā́ste* abstufungslos ist, hat es mit vielen anderen Verben gemein, vgl. ved. *śémahe*, *vásate* (3. Pl.), *stáve*, *stávānaḥ* (aw. *stavas* Bartholomae, BB XVI, 268 A 2), *cyávānaḥ* (gaw. *šavaitē*), gaw. *varatā*, jaw. *aojaite*. An ‚die Altertümlichkeit der griechischen Betonung' in καθῆσθαι glaube ich nicht. Die Form ist jung (Homer hat nur ἧσθαι!); man wird darin also schwerlich die Spuren einer vorindogermanischen Komposition erwarten dürfen. Καθῆσθαι, das für das griechische Sprachgefühl ein Perfektum war, hat sich in der Betonung an die Infinitive des Perfekts (πεπαιδεῦσθαι) angeschlossen. Ich erwähne dies alles nur deshalb, weil Hirts Erklärung in Waldes Vgl. Wb. II, 486 noch als feststehende Tatsache vorgeführt wird. [Siehe aber jetzt auch Sturtevant, Language IX, 10: hitt. *eszi* ‚he sits'.] Vgl. im allgemeinen Curtius, Grundr.[5] 32—41.

[1] Roth, KZ XXVI, 23 betrachtet *pīḍayati* allerdings als Denominativum von *pīḍa-*, das wie *nīḍá-* gebildet sei. Aber gerade *pīḍa-* (in ep. *tilapīḍa-ḥ* usw.) ist von *pinášṭi* nicht zu trennen. Bildungsverwandt ist *vrīḍate* ‚wird verlegen, schämt sich' (s. Walde, Vgl. Wb. I, 277). Aber *vīḍáyati* kaum zu *viṣ-* ‚wirken' (Ai. Gr. I, 275).

[2] So schon Johansson, De deriv. verb. contr. 109 A 2 (Lit.), Ai. Gr. I, 72 (jetzt allgemein als **pi-sed-i̯ō* aufgefaßt).

[3] Siehe aber Grundr. II[2], 3, 278, Vgl. Wb. I, 546.

[4] Vgl. aw. *ǰiҳāt* ‚er soll zu gelangen suchen' und s. Pedersen, Kelt. Gr. I, 176.

doch die m. E. unüberwindliche Schwierigkeit, daß *hímsati* aus einem athematischen Präsens entstanden ist — vgl. *hímsāna-ḥ*, *áhimsāna-ḥ* ṚS, *hímste* AS, *hinásti* AS, ŚA, *hinástu* Kh. IV, 5, 15, *ahinat* Br., *himsyāt* Br. usw. (Roots 205, Macdonell, Ved. Gr. 344 sq.)[1] —, während alle anderen Desiderativa von alters her thematisch sind: *bhikṣati*, *dhitsati* usw. Dadurch scheint mir die Zusammenstellung mit *han-* endgültig widerlegt. Vielmehr gehört *hy-as-* (*hinásti*) zu *heṣ-* in *hédati* ‚ärgert, kränkt', *heḍa-ḥ* ‚Ärger, Zorn' und *hiṣ-* in *hīḍamāṇa-ḥ* ‚einem gram seiend, feindlich'. Vgl. lit. *žeidžiù*, *žeĩsti* ‚verwunden' (s. Grundr. II², 3, 377). Zugehörigkeit zu **ǵhei-* ‚antreiben' (Vgl. Wb. I, 546) ist denkbar.

Aus dem Awestischen gehört noch *činasti* ‚lehren' hierher, wofür *čōišti* (S. 244 sq.) und *kiyedhāḥ* (S. 233) zu vergleichen sind.

§ 8. Schließlich gibt es im Vedischen noch einige Präsentia, wo *-as-* nachträglich an einen schon anders charakterisierten Stamm angefügt worden ist, z. B. *ṛñjáse* (zu *ṛñjáti*). Auch haben einige alte *as*-Präsentia ihre schwundstufige Wurzelsilbe nach hochstufigen Formen umgebildet; vgl. 1. Sg. *arcase*, *yajase*.[2] Ebenso sind gr. κτενέω (statt κτανέω[3]), umbr. *ferest* ‚feret' (statt **farest*) zu beurteilen. Dies ist bei den zahlreichen athematischen Partizipien auf *-asāná-ḥ* sogar die Regel. Die alte Schwundstufe findet sich nur noch in *dhiyasāná-ḥ*,

---

[1] Weil man sich nun einmal gewöhnt hat, in *hímsati* eine Desiderativbildung zu sehen, ist man wohl genötigt, *hinásti* analogisch zu erklären (z. B. Delbrück, Verbum 159, J. Schmidt, KZ XXIII, 287, Kritik 57 sqq., Brugmann, MU III, 149. 158, Pedersen, IF II, 286, Kelt. Gr. I, 176, Bartholomae, Stud. z. idg. Sprachg. II, 163, Fußn., IF VII, 91 A 2, Keller, KZ XXXIX, 142, Pisani, Rendic. Lincei 1925, 274, Grammatica 139. 187). Es ist aber nicht einzusehen, warum allein *hímsati* athematisch geworden sein sollte. Weil dieser Übergang in die athematische Flexion sonst bei den Desiderativen nicht vorkommt, bleibt *hinásti* nach dieser Annahme eine unerklärbare Ausnahme. Pāṇini, VI, 1, 188 kennt neben *hímsanti* noch die Betonung *himsánti*.

[2] Für ved. *tarásanti* s. aber oben S. 218.

[3] Vgl. ξέω (**qs-és-*), τρέω (**tr-és-*), βδέω (**pzd-és-*), welche die alte Schwundstufe erhalten haben. Für die griech. Futura auf *-έω* s. Pedersen, Les formes sigmatiques 24 sq., Verf. Glotta XXI, 284 sqq.

bhiyásāna-ḥ und *vṛdhasāná-ḥ* (unter Einfluß des Inf. *vṛdháse?*). Für die hochstufigen Formen sei auf Delbrück, Verbum 181, 234, Macdonell, Ved. Gr. 382, verwiesen. Hopkins, AmJPh. XIII, 12, hat für diese Formen nominale Herkunft angenommen, was schon durch *arcase* und *yajase* widerlegt wird. Auch Pisani, Gramm. 168, hält diese Formen für Denominativbildungen und weist auf *taruṣanta, vanuṣanta* (ṚS) neben den Nomina *táruṣ-*, *vanúṣ-* hin (s. aber für diese Formen unten Klasse E). Es werden dadurch aber *dhiyasāná-ḥ* und *bhiyásāna-ḥ* ganz von Formen wie *vásāna-ḥ*, womit sie in ihrer Bildung unverkennbar zusammenhängen, getrennt.

§ 9. Hat sich im Präsens und im Partizip der Einfluß der hochstufigen *s*-losen Formen geltend gemacht, beim Infinitiv läßt sich infolge seiner Sonderstellung im Verbalsystem von vornherein eine viel getreuere Erhaltung der Schwundstufe erwarten. Tatsächlich findet sich diese in: *ṛcáse, tujáse, dhruváse,*[1] *bhiyáse, vṛdháse, śriyáse.* Es sind Dative femininer[2] Wurzelnomina. Für die anderen Infinitive auf *-áse* (mit vollstufigem Wurzelvokalismus) s. Delbrück, Verbum 223, Macdonell, Ved. Gr. 409.[3]

In diesem Zusammenhange sei auch auf die gr. Infinitive vom Typus λιπέειν, φυγέειν (s. Brugmann-Thumb, Gr. Gr.[4] 412) aufmerksam gemacht, deren Akzent sich einfach aus ihrer Zugehörigkeit zu *es*-Formen wie **liqᵘ-és-* erklären läßt. Sie haben sich erst nachträglich an den Aor. Secundus angeschlossen, womit sie den tiefstufigen Wurzelvokalismus und wahrscheinlich auch die Aktionsart gemein hatten (vgl. auch φύγεσκον, ἴδεσκον, welche mit ἔφυγον, εἶδον verbunden worden sind). Das Formans ist vielleicht erst einzelsprachlich angefügt worden, denn im Vedischen kommt *-an-* nur hinter *s*-Formen der Klassen D und E vor, und zwar sowohl in eigentlichen Substantiven, wie *tákṣan-*, *ukṣán-*, *yūṣán-*, *vṛ́ṣan-*, *dhiṣáṇ-ā*,

[1] Unter Einfluß von *dhruvá-ḥ*? Siehe Debrunner, Ai. Gr. III, 286.

[2] Vgl. J. Schmidt, Pluralb. 136 sqq.

[3] Auch die awestischen Beispiele haben alle Hochstufe der Wurzel, s. Gr. Ir. Phil. I a 145. In *avaŋhe* könnte ein neutrales *avah-* vorliegen; die Endung hat aber auch hier sekundär weitergewuchert: *vaēnaŋhē, vaočaŋhē, srāvayeŋhē.*

yóṣan-, als in Infinitiven: *parṣáṇi, prabhūṣáṇi, śūṣáṇi, sakṣáṇi, neṣáṇi* (alle auffälligerweise nur im zehnten Maṇḍala[1]).

Dagegen hat das Ai. folgende Weiterbildungen von *as*-Formen:

-así-ḥ in *atasí-ḥ, dharṇasí-ḥ, sānasí-ḥ.*

-asaná-ḥ in *duvasaná-ḥ* (s. oben; vgl. *śvasaná-ḥ, vyasana-m*).

Vielleicht ist auch *-asti-*, das in einigen Nomina vorliegt,[2] z. B. *gábhasti-ḥ* ‚Vorderarm',[3] *pulastí-ḥ* ‚schlichtes Haupthaar tragend', von den *as*-Präsentia ausgegangen.

§ 10. Von den in Betracht kommenden ai. Nominalbildungen seien folgende erwähnt:

Ved. *upás-* ‚Schoß' (nur *upási* ṚS V, 43, 7ᶜ. X, 27, 13ᵉ, vgl. aw. *upaspuϑrīm* N. ‚Schwangerschaft') ist wohl ein feminines Wurzelnomen, wie etwa *bhiyás-*, was also auf ein Präs. **upásti* führen würde. Das Wort *upástha-ḥ* ‚Schoß' wurde von den ältesten indischen Grammatikern schon als eine Zusammensetzung mit *sthā-* ‚stehen' aufgefaßt: der Padapāṭha zerlegt das Wort in *upá-stha-*[4] und das Nirukta 8, 18 erklärt *upásthe* mit *upasthāne*. Graßmann, Wb. 258, und Wackernagel, Ai. Gr. I, 114. II, 127, die von **upas-stha-* ausgehen, vertreten wesentlich noch dieselbe Ansicht, obwohl **upás-stha-* kaum etwas anderes hätte bedeuten können als ‚sich im Schoße befindend'.[5] Faßt man dagegen *upás-* als Wurzelnomen zu einem *as*-Präsens, so läßt sich *upás-tha-* einfach als ein Verbalnomen wie *ukthá-m, ártha-ḥ, gathá-ḥ* usw. (s. Macdonell, Ved. Gr. 125) erklären. Diese Auffassung dürfte sich auch wegen des Akzents (s. Osthoff, Etym. Par. I, 126)

---

[1] In den anderen Maṇḍalas nur *tariṣáṇi, gṛṇīṣáṇi* und *upastṛṇīṣáṇi*. Auch *iṣáṇi* darf hier erwähnt werden, allerdings nicht, weil es aus **iṣ-ṣaṇi* entstanden sei (dagegen mit Recht Bartholomae, KZ XLI, 330 A 7), sondern weil *iṣ-* auch als *s*-Präsens aufzufassen ist (s. S. 252).

[2] Pisani, Grammatica 269.

[3] Nach Pisani aus *gṛbh*. Siehe aber Vgl. Wb. I, 533.

[4] So auch noch Uhlenbeck 30; wegen *upás-* unannehmbar.

[5] Ganz anders Pisani, Grammatica 275 (von einem Nom. **upas-th-*, vgl. *kápṛth-*).

empfehlen. Die *es*-Form **up-es-* muß zu einer Wzl. **u̯ep-* gehören, worüber aber nur unsichere Vermutungen möglich sind.[1]

Zu der Wzl. **deu̯-ā-* hat es ein Präs. **duvásti* gegeben, worauf ved. *duvás-* ‚vordringend',[2] *duvasaná-ḥ* ‚vorwärts eilend' hindeuten. Daneben liegt eine Liquida-Erweiterung **du̯-el-* (vgl. lett. *smeļu*, *smel̂t* ‚schöpfen' neben lit. *semiù*, *sémti* ‚dass.'[3]) oder **du̯-er-* in ved. *vr̥kadvarāḥ* vor, womit aw. *dvaraiti* ‚eilen, gehen' (von daēvischen Wesen) zusammenhängen könnte (Wackernagel, SB. Berl. Ak. 1918, 406 sq.).[4] Vgl. weiter jaw. *duye* ‚ich jage fort', *avi.frāδavaite* ‚reißt mit sich fort', mhd. *zouwen* ‚eilen, vonstatten gehen' usw.

Prapyasá-ḥ AS X, 7, 16[b] ‚schwellend',[5] enthält **pi̯-es-*, das sich mit *páyate* ‚macht schwellen, strotzen' verbinden läßt.[6] Ein zur Klasse D gehöriges Präsens ist vielleicht *pisyati*, ŚBM I, 7, 3, 18: *pésukaṃ vaí vástu, pisyati ha prajáyā paśúbhiḥ* (nach Sāyaṇa: *pesukam* = *abhivardhanaśīlam*; *pisyati* = *ativr̥ddho bhavati*). Statt der Perfektform *pipisuḥ* IX, 5, 1, 17 liest Sāyaṇa *pipiśuḥ*.[7] Die Bedeutung ‚sich ausdehnen' (PW zw.) würde gut zu dieser Erklärung stimmen. Hat Yāska *pisyati* im Gedächtnis gehabt, als er

---

[1] Zu *vápati* ‚säen'? Vgl. *vaptā* (r̥) und *vapra-ḥ*, welche nach den Lexx. auch ‚Befruchter, Erzeuger, Vater' bedeutet haben sollen. Oder zu *vapā́*? (Got. *wamba* ist jedenfalls keine hinlängliche Stütze für eine Grundform **u̯m̥pā́*.)

[2] Anders Geldner, Glossar 84.

[3] Siehe dazu Glotta XXI, 270 A 1.

[4] *Dvaraiti* war ebenso wie *pataiti* ein geeignetes Wort für das ‚Gehen' der Daēvas, vgl. Güntert, Über die ah. u. daev. Ausdr. 10 sqq. Anders über *dvaraiti* Persson, Beitr. 577. Ai. *drávati* (s. Reichelt, Element. 80 A 1, Güntert l. c. nach Bartholomae) ist jedenfalls fernzuhalten, da es zu **dr-ā*, **dr-em* usw. gehört.

[5] Vgl. M. Lindenau, ZII III, 245 sqq., und Whitney-Lanman z. St.

[6] Siehe Wackernagel, Ai. Gr. II, 175. Wie got. *gaþwastjan* ‚befestigen' zur Wzl. **teu̯-* ‚schwellen' gehört, so lassen sich an. *fastr*, as. *fast*, ags. *fæst* ‚fest' und vielleicht (mit Reduktionsvokal) arm. *hast* (*i*-St.) ‚fest' hierherstellen als **pi̯os-d-*; für das Formans *-d-* vgl. u. a. aw. *nazdyō* (**nes-d-*), gr. πιέζω (**pi̯es-d-*).

[7] *Avayavina iva babhūvuḥ piṣṭā iva babhūvur ity arthaḥ*. Daß *puṣṭā* zu lesen sei, wie Weber (S. 757 seiner Ausgabe) vermutet, glaube ich daher nicht. Zu beachten ist, daß Dhātup. 32, 31 *pesáyati* (v. l.) erwähnt (*hiṃsābalādānaniketaneṣu*).

(Nir. 2. 24) *bisam* mit: *bisyater bhedanakarmaṇo vṛddhikarmaṇo vā* erläuterte?[1] Für das *s* von *pisyati* vgl. Wackernagel, Ai. Gr. I, 233, und Hopkins, AmJPh. XIII, 28, der in *piṃsyati* ändern will, was kaum richtig ist.[2]

Ved. *miyédha-ḥ* M., *miyédhaḥ* N. ‚Opfermahl', aw. *myazdō* ‚Opferspeise', np. *miyazd* ‚Gelage' (gelehrtes Wort) sind nicht unmittelbar von **mei̯es-* (ai. *máyaḥ* N. ‚Labsal, Freude, Lust') gebildet, wie man gewöhnlich annimmt (dies hätte vielmehr **mayodha-* ergeben), sondern gehören zu einem *s*-Präs. **mi̯-és-mi*. Für die Bildungsweise vgl. got. *razda* und auch ved. *kiyedhā́ḥ* (ṚS I, 61, 6ᵈ. 12ᵇ), wofür bisher m. E. keine befriedigende Erklärung gegeben ist. Das Nirukta 6, 20 erklärt: *kiyaddhā iti vā kramamāṇadhā iti vā* (s. dazu Roth, Erläut. zum Nir. 87), Sāyaṇa: *balavān*, Graßmann, Wb. 325: ‚vielen spendend', PW. ‚vielumfassend',[3] J. Schmidt, KZ XXV, 62: *kiyedhā́* ‚wie oft' (aber der Pp. hat *-dhā́ḥ*), Geldner, SB. Preuß. Akad. d. Wiss. 1904 S. 1088 sq., zu aw. *čazdahvant-*. Siehe zuletzt Ai. Gramm. III, 560. 569. Ich halte das Wort für eine Ableitung von *kiyedh-*, einer *dh*-Erweiterung der *as*-Form **ky-as-*, welche zu *cikéti* gehört. Solche *dh*-Erweiterungen sind nicht selten (vgl. außer *miyedh-*: *medh-*, *mīḍh*, aw. *čazd-*, *syazd-*, worüber Näheres unten). Diese Etymologie stimmt gut zu der von Geldner, Glossar 45, angenommenen Bedeutung: ‚berechnend, gut zielend'. Das *k* muß irgendwie durch Analogie erhalten geblieben sein. Kehren wir zu *miyédha-ḥ* zurück: unmittelbar von der Wzl. **mei-* ist gebildet (mit demselben Formans *-dha-*)[4] *médha-ḥ* ‚Opfer',

---

[1] Ebenso nennt Naigh. 2, 14 *bisyati* (und *misyati*) neben *pisyati* (*gatikarmāṇaḥ*). Mit dem hier in Frage stehenden *vṛddhikarmā* sind sie kaum verwandt. Für *bisyati* s. Johansson, KZ XXXVI, 383 A 1.

[2] Für das *s* von *pésuka-ḥ* ist vielleicht *vésati* (v. l. *véśati*) = *kāntikarmā* Naigh. 2, 6 zu vergleichen (*s*-Präsens zu *véti*?).

[3] Vgl. Ai. Gr. I, 178.

[4] Ein ähnlicher Wechsel von *dh*-Ableitungen mit und ohne *s* findet sich bei der Wurzel *men-*: gr. ἔμαθον, got. *mundrei* ‚Ziel', ahd. *muntar* ‚munter' (**mn̥-dh-*), lit. *mandrùs* ‚munter', ab. *mǫdrъ* ‚weise' (**mon-dh-*) neben aw. *mązdrō* ‚verständig'; vgl. im Ai. selbst: *mandhātā́* (**men-dh-*, sekundär nach *dhātā́* umgestaltet) neben *medhā́* ‚Weisheit' (**mn̥-s-dh-*). Anders Bartholomae 1181.

medhayú-ḥ (IV, 38, 3 c) ‚beutegierig'.[1] Die übliche Erklärung dieser Wörter (Wackernagel, Ai. Gr. I, 37. 274, und zweifelnd Uhlenbeck 232, Boisacq 599) ist unannehmbar. Dagegen steckt in *mīḍhván* ‚reichen Segen spendend, huldreich, gnädig' wieder eine *s*-Form (aus **mi-s-dh-*). Es ist ein Part. Perf. ohne Reduplikation (wie *vidván, sāhván*) von *mīḍh-*, das ebenso wie *īḍ-, vīḍ-, pīḍ-, krīḍ-*[2] abstufungslos war. Die schwundstufige *s*-Form *miṣ-* läßt sich weiter noch in ved. *ámiṣ-* (nur *ámiṣi* ṚS VI, 46, 14 c. X, 94, 3 b) nachweisen. Das Genus wird sowohl als Mask.[3] wie als Neutrum[4] angegeben. Wackernagel, Ai. Gr. II, 13, (zweifelnd) und Debrunner, Ai. Gr. III, 292, halten das Wort für eine nach *kravíḥ* gebildete Ableitung von *āmá-ḥ* ‚roh'. Dem widerspricht aber, wie Wackernagel mit Recht bemerkt, der Akzent. Ich betrachte *ámiṣ-* als ein femin. Wurzelnomen zu *miṣ-* mit der Präpos. *ā*, wie z. B. *āśíṣ-* F.[5] Die Bedeutung läßt sich nicht genau bestimmen. Nach Ludwig l. c. soll es auch ‚Lockspeise' bedeuten (s. auch op. c. VI, 102), was zu dieser Etymologie stimmen würde. Auch die Bedeutungen von ep. kl. *āmiṣa-m*: 1. ‚Fleisch', 2. ‚Leckerbissen, Lockspeise', 3. ‚Geschenk, Honorar, Trinkgeld' scheinen den angenommenen Zusammenhang mit *máyaḥ* zu bestätigen.[6]

In ved. *vásu-ḥ* ‚herrlich, gut', aw. *vawhuš* ‚gut' hat Persson, Wzerw. 79, schon eine *es*-Form von **au̯-* (ai. *ávati* ‚gut, hold sein') erkannt. Die von Hirt, Ablaut 134, angenommene zweisilbige Wzl. **eu̯es-* vermag die auffällige Wurzelgestalt von *vásu-ḥ* (statt **uṣú-ḥ*) nicht zu erklären. Es ist die erstarrte Wurzelform des Singulars, welche in der Zeit, wo *vásu-ḥ* gebildet wurde, schon abstufungslos geworden war.

---

[1] Aber in *medhásāti-ḥ* steckt wohl *medhā́* ‚Geisteskraft', s. Oldenberg, Festschrift Andreas 13—15.

[2] Siehe Ai. Gr. I, 85, abweichend über *mīḍhván* Pisani, Grammatica 149 (Analogiebildung nach *dāśván*).

[3] PW, Lanman, Graßmann.

[4] J. Schmidt, Pluralb. 380 A 1, Macdonell, Ved. Gr. 117.

[5] Auch Ludwig, Rigveda VI, 216, hielt es schon für eine Zusammensetzung, verglich es aber mit *māṃsá-m*, got. *mimz* ‚Fleisch'.

[6] Daß das Wort eigentlich ‚rohes Fleisch' bedeutete (Charpentier, ZDMG LXXIII, 141 A 3), ist unerweislich. Vgl. noch Ai. Gr. III, 393.

Damit hat Persson got. *iusiza* ‚besser‘, *iusila* ‚Erholung‘ verbunden, welche **eus-* (Klasse E) enthalten. Ich reihe noch ai. *óṣadhi-ḥ*, *óṣadhī* ‚Heilkraut‘ an (eigentlich: ‚Erholung bewirkend‘), vgl. auch alit. *aušti̇s* ‚sich erquicken‘, *ataušimas* ‚Erquickung‘, lett. *ataust* ‚sich erholen, laben‘.[1]

Kl. *snasā* ‚Band, Sehne‘ wird von Persson, Wzerw. 88, 213 A 1, mit *snā́va* N. ‚Band, Sehne‘ verbunden. Die augenfällige Verwandtschaft ist nur erklärlich, wenn man **sn-es*, **sn-éu̯* (und **snē-*, **sn-er-* usw.) auf eine zugrunde liegende Wzl. **sen-* zurückführt.

§ 11. Zu den *es*-Stämmen hat es ursprünglich wohl nur feminine Wurzelnomina gegeben, z. B. zu **k̂luu̯ésmi*: **k̂luu̯ṓs* F., vgl. lat. *cluor*. Dagegen bilden die neutralen *s*-Stämme, obwohl sie letzten Endes mit den *s*-Präsentien zweifellos zusammenhängen, eine ganz selbständige Kategorie, z. B. **k̂léu̯os* (gr. κλέος).

Es gibt indessen einige Neutra mit Schwundstufe, welche postverbale Ableitungen sein dürften. Es handelt sich hierbei um *júvaḥ* ‚Raschheit, Eifer‘, *dúvaḥ* ‚Gabe, Verehrung‘, *mṛ́dhaḥ* ‚Geringschätzung, Verachtung‘, *vípas-* ‚Begeisterung‘ (*vipaścít, vipodhā́ḥ*), *húras-* ‚Trug‘ (*huraścít*).[2]

---

[1] Siehe auch PW, Graßmann, Uhlenbeck s. v. und Petersson, Stud. zu Fortun. Regel 44. Eine indische Etymologie im Nir. 9, 27. Verknüpfung mit *óṣati* (V. Henry, MSL X, 143 wegen gr. φάρμακον, angeblich aus **gʷhər-mn̥-*) ist kaum richtig. Anders Fay, Tr. Am. Philol. Ass. XLI, 25 sq., nach welchem das Wort ursprünglich ‚Brennpflanze, fagot‘ bedeutet habe (*óṣati*; *-dhi-* zu *dhānyà-m* ‚frumentum‘, lat. *fētus, fēnum, fēlix*; vgl. auch Ai. Gr. I, 54). Sachlich sehr interessant Charpentier, ZDMG LXX, 243 sqq.: ‚Behälter des Wassers‘ wäre sehr gut möglich, aber für *oṣa-* ‚Wasser‘ ist AMg. *osā* ‚Tau, Reif‘ keine zuverlässige Stütze (vgl. pāli *ussāva*, skr. *avaśyāya-ḥ*, s. Geiger, Pāli § 15).

[2] Aber nicht hierher *bhúvaḥ* (nur in *bhū́r bhúvaḥ svàḥ*), das als Bezeichnung der ‚middle-region‘ (= *mádhyam* ṚS X, 55, 3 a) aus *bhū-* und *-var-* (*svàr-* als *sú-var-* aufgefaßt!) gebildet wurde (H. Oldenberg, Rel. d. Veda[3—4] 431 A 4), also nicht etwa mit gr. εὐφυής zusammenhängt. Dafür spricht auch, daß sich neben Sandhiformen von *bhúvas-* (z. B. *bhúva ity antárikṣam* ŚBK I, 1, 4, 11 *bhúva iti kṣatrám* 12) auch solche mit *r* finden: *bhūr bhuvar ity apara ādheyaḥ* Kāṭh. 8, 47. Unrichtig Ludwig, RV IV, 87 (*bhūs-* in *bhūstṛṇa-ḥ* ‚Andropogon Schoenanthus‘ aus *bhuvas-*; aber vielmehr *bhū + stṛṇa-*, mit *stṛ* wie in gr. στρατός neben *stṝ* in *stīrṇá-ḥ*; so schon fragend Wackernagel, Ai. Gr. I, 264) und PW V, 313 (*bhúvaḥ* alte Pluralform).

Ved. *úraḥ* ,Brust' kann nach *urú-ḥ* umgestaltet sein, wie gr. *θάρσος* nach *θρασύς*, *θαρσαλέος*, *κράτος* nach *κρατύς*. Die vorauszusetzende Hochstufe könnte dann in jaw. *varō* ,Brust' vorliegen, das aber mehrdeutig ist.

Dívasa-ḥ ,1. Himmel (TBr. I, 7, 7, 6), 2. Tag' beruht wohl, ebenso wie z. B. *āmiṣa-m* (s. S. 234), auf einem alten Konsonantstamm.[1] Ob **di̯u̯es-* auch in kypr. *Διϝει-φιλος* vorliegt, ist fraglich, s. Sommer, Krit. Erläut. 109. Vgl. aber *εὐδιεινός* und *εὐδιέστατος* (Boisacq 293).

Die altiranischen *as*-Formen.[2]

§ 12. Jaw. *fyanhvaiti* ,hageln', z. B. von den Hengsten der Arədwī: *vārəntaēča snaēžintaēča sraščintaēča fyanhuntaēča* Yt. 5, 120, was eine Bedeutung ,verwüsten' (Scheftelowitz, ZDMG LIX, 700) auszuschließen scheint.[3] Es ist kein Denominativum (Bthl. 973),[4] sondern *u̯*-Präsens von *fyah-*, das man mit ai. *pinaṣṭi* usw. zu verbinden pflegt.

Gaw. *syazdaṯ* ,weicht zurück', *sīždyamnō* ,zurückweichend', *sīždrō* ,scheu' sind m. W. bisher noch nicht befriedigend erklärt worden. Faßt man *syazdaṯ* als *dh*-Präsens zu der *as*-Form *syah-* (idg. **k̑i̯-és-*), so ist aber näherer Zusammenhang mit ved. *śīyate* ,ausfallen, weichen, schwinden', *atiśīyate* ,herauskommen aus, verlassen', *niḥśīyate* ,zerfallen', *upaśīyate* ,hinzukommen' (Baudh. KS XXI, 14; s. Caland, Über das rituelle Sūtra des Baudh. 63) sehr wahrscheinlich. Mit *syazdaṯ* haben Bartholomae, Gr. Ir. Phil. I a, 77, Brugmann, KVG 522, Grundr. II², 3, 379, br. *śindsti*, *śiṃsati* ,läßt übrig' ver-

---

[1] Siehe für diesen Typus Pisani, Grammatica 268.

[2] Es werden hier nur die Formen angeführt, welche nicht schon bei der Besprechung der altindischen Formen erwähnt worden sind.

[3] *Fryanhuntaēča* (NA; aber daneben *fyanhumča*) kaum zu gr. *πρίω* (Scheftelowitz l. c.), vgl. Bartholomae s. v. Anm. 3.

[4] Denominativa dieser Art hat es weder im Indischen noch im Awestischen gegeben. *Raēθwaiti* ist *u̯*-Präsens (für diesen Präsenstypus s. Brugmann, KVG 503, 537, Grundr. II², 3, 269 sqq.), *paiθyeite*, ved. *pátyate* (Delbrück, Verbum 162, Whitney § 1054) von **pot-* abgeleitet (so Brugmann, KVG 523, Meillet, MSL XI, 308. XXIII, 148). Für *yaokarṣ̌ti* und *bišazāni* s. unten S. 244.

bunden,[1] was morphologisch einwandfrei ist. Für die Bedeutungsentwicklung vgl. ai. *jáhāti* ‚verläßt' neben *jíhīte* ‚geht fort'. Siehe dazu Persson, Beitr. 708 A 5, Vgl. Wb. I, 542 sq. Die *as*-Form liegt ohne Zweifel auch vor in der *g*(*h*)-Erweiterung aw. *syazg-* : *fra syazǰayeiti* ‚verjagen' (mit kausativischer Bedeutung).[2] Wurzelverwandt sind wohl ai. *śíbhya-ḥ* ‚schnell fahrend', *śíbham* ‚rasch, schnell' (*bh*-Erweiterungen, wie *stóbhati*, *śóbhate*, *rébhati* usw.), woneben mit derselben Gutturalerweiterung, wie in aw. *syazg-* : *śīghrá-ḥ* ‚rasch, schnell'.[3] Hierher auch lat. *cēdo* in allen Bedeutungen: daß z. T. ein altes **ce-zd-o* zugrunde liege,[4] ist mir aus oben (zu *pīḍáyati*) angeführten Gründen unannehmbar.

Jaw. *srasčaiti* ‚triefen, triefregnen', *vīsrasčayeiti* ‚besprengen', *sraskō* M. (Lesung und Bedeutung gleich unsicher[5]) lassen mehrere Erklärungen zu. Das Verbum enthält jedenfalls aber das Formans *q*ᵘ̯, das auch z. B. in ab. *blisk-ati* ‚glänzen',[6] got. *gawrisqan* ‚Frucht tragen' (**u̯r-es-q*ᵘ̯ [7]) und in den Nominalbildungen ai. *mahoraska-ḥ*, *vleṣka-ḥ* (= ir. *flesc* ‚Rute', Lidén, Studien 48, 93), aw. *araskō* vorliegt. Man kann dann *srasčaiti* als *es*-Form **sr-es-* mit ai. *sráṃsate* ‚herabfallen', das bei den nasalierten Verben der Klasse E besprochen wird, verknüpfen und es weiter zu ai. *sísarti* usw. stellen. Über arm. *srskem* ‚besprengen' getraue ich mir kein Urteil zu; daß es aber auf **srēsk-* zurückgehe,[8] scheint mir durchaus fraglich.[9]

---

[1] Ablehnend Walde-Hofmann, Lat. Et. Wb.³, 193 sq.

[2] Bartholomaes Heranziehung von ahd. *jagōn* ist verfehlt: es wäre vielmehr **hargōn* zu erwarten (mit Schwund des i̯ nach anlautendem Konsonanten).

[3] Vgl. auch Lagercrantz, Z. gr. Lautgesch. 86 sq.

[4] Walde-Hofmann l. c., Vgl. Wb. II, 486.

[5] Siehe Z. altir. Wb. 237 sq.

[6] Siehe auch Vondrák, Slav. Gr. I², 712.

[7] Vgl. Streitberg, IA VII, 255.

[8] Bartholomae 1645, Vgl. Wb. II, 705. Aber *sr-* wird in Arm. durch *ṙ-* vertreten, s. Pedersen, KZ XXXIX, 413, der (s. 346) *srskem* für eine Entlehnung aus dem Iranischen hält. So auch Scheftelowitz, ZDMG LIX, 709.

[9] Denkbar wäre aber, daß *srasčaiti* als **k̂res-q*ᵘ̯*-* zu gr. κρουνός ‚Springbrunnen', κροῦναι· κρῆναι τέλειαι Hes., an. *hrǫnn* ‚Welle, See' (**k̂ros-*), lesb. κράννα, dor. κρᾱνα, jon. att. κρήνη (**k̂r̥s-*) gehöre, welchenfalls auch arm. *srskem* vielleicht als urverwandt heranzuziehen wäre.

Unverwandt ist ai. *ślakṣṇá-ḥ* ,glatt, weich, zart', das wohl mit lit. *šlākas* ,Tropfen', *šlakěti* ,tröpfeln' zu verbinden ist (Fick, Wb. I⁴, 208).[1]

Jaw. *xᵛaŋhayeiti* ,drängen, bedrängen' wird von Bartholomae, Air. Wb. 1875, wohl mit Recht als *es*-Form zu *hav-*, ai. *suváti* ,antreiben' gestellt.

Nominalbildungen.

Aw. *mōyastrā.baranō* ,societatem praebens' pflegt man auf die Wzl. *mith-* (ai. *methati*) oder *mid-* zu beziehen, s. das Literaturverzeichnis bei Johansson, IF XIV, 285. Eher möchte ich an eine *as*-Form zu der in ved. *mitrá-m* ,Freundschaft', *mitrá-ḥ* ,Freund' vorliegenden Wzl. *mei-* denken.[2] Aw. *miϑrō* M. bedeutet ,Vertrag, Kontrakt, Verpflichtung'. Das Mask. ist aus einem älteren Neutrum hervorgegangen, wie z. B. ved. *Vṛtrá-ḥ* aus *vṛtrá-m*.[3] Wohl mit Recht haben Meillet (zuletzt Ling. hist. et ling. génér. 334) und Brugmann, KVG 344, *Εἰρήνη* 10 A 1, die Wörter mit ai. *máyate* ,tauscht' verbunden.[4] Zwar braucht die Bed. ,Freundschaft' sich nicht aus einer Grundbedeutung ,contrat d'amitié' (Meillet) entwickelt zu haben,[5] denn *mei-* und seine Dentalerweiterungen wurden auch für gegenseitige freundschaftliche Beziehungen verwendet, vgl. *mitháḥ* ,gegenseitig, untereinander, zusammen, gemeinschaftlich' und sizil. *μοῖτος* ,Vergeltung, Dank', lat. *mūnus* ,Gabe, Geschenk', got. *maiþms* ,Geschenk', denen eine Grundbedeutung ,gegenseitige Verpflichtung, Gegenleistung' zugrunde liegen dürfte. Mit *d*-Erweiterung gehören

---

[1] Für den Bedeutungswandel vgl. gr. *ἁπαλός* ,frisch, von Früchten (Ggns. *αὖος*), ,zart, weich', das nach Pedersens ansprechender Etymologie mit lit. *sakaĩ* ,Saft' verwandt ist, und ai. *ārdrá-ḥ* ,feucht, frisch, weich'. Für weitere Beispiele s. KZ LVI, 181.

[2] Das sehr dunkle *mišāk-* bietet keine Stütze für diese Annahme.

[3] Siehe Brugmann, KVG 344, Delbrück, Vgl. Synt. I, 129.

[4] Zu lat. *mītis*, lit. *míelas* ,lieb' usw. stellten es Persson, Wzerw. 233, Johansson, IF II, 41 (aber abweichend Über die ai. Göttin Dhiṣáṇā 136 Fußn.), Reichelt, KZ XXXIX, 10.

[5] Siehe auch Hillebrandt, ZII III, 1 sqq., Geiger, Die Ameša Spenta's 246.

wohl hierher ved. *medí* ,Genosse, Verbündeter',[1] aw. *hamiδpatiš* ,Meister der Gelehrtengenossenschaft'. Neben **mi̯-es-* findet sich **mis-* in **mizdhó-* ,Lohn, Entgelt' (mit demselben Formans wie in *miyédha-ḥ*, got. *razda* usw.). Vgl. Persson, Beitr. 326, Fußn. (anders Wzerw. 233 A 2).[2]

Dasselbe Formans *-dhes-*, das wir oben schon in *miyédhaḥ* N. und *kiyedhā́ḥ* vorfanden, liegt wohl auch in gaw. *čazdahvant-* ,einsichtig, verständig' vor. Es enthält ein Nomen *čazdah-*, das auf ein *s*-Präsens **q*ᵘ̯*-és-mi* zurückgeht.[3] Die *es*-Form findet sich auch noch in alb. *kohe* ,Zeit' (aus **q*ᵘ̯*es-skā?* s. Scheftelowitz, KZ LVI, 209).[4] Die *s*-Formen gehören zur Wzl. **oq*ᵘ̯ ,sehen'. Schwundstufiges **q*ᵘ̯*s-* (Klasse D) liegt vor in *kṣaṇa-* MN. ,Augenblick',[5] gebildet wie ai. *raṇá-ḥ* ,Kampf' (zu **er-*, vgl. aw. *arənuš* M., dss.), gr. *κλόνος*, *ϑρόνος*, *χρόνος*, alat. *duenos*; daneben wohl *-kṣṇa-* in *abhīkṣṇam* ,beständig, jeden Augenblick' (s. Wackernagel, Ai. Gr. I, 43).[6]

---

[1] Die übliche Anknüpfung an *médaḥ* N. ,Fett' (Uhlenbeck 232) ist trotz von Bradkes, KZ XXVIII, 300, Versuch, sie näher zu begründen, offenbar unrichtig.

[2] Die Wzl. **mei-*, worauf Walde, Vgl. Wb. II, 241, *mitrá-m* bezieht, scheint mir durch nichts gesichert.

[3] Verfehlt Charpentier, KZ XL, 457 sq., Scheftelowitz, ZII II, 270. Daß vielleicht *čizd-* zu lesen sei (Andreas und Wackernagel, NGGW 1911, 9 sq.) ist aber denkbar. Vgl. für diese defektive Schreibung *vīxaδa* (= *vixiδa* Wackernagel, KZ LIX, 30), *pouru. paxšta-* (Benveniste, BSL XXIX, 106 sq.) und *patā, ptā* (Y. 58. 4; 45, 11ʲ; 47, 2ᵇ. Vgl. die Varianten) statt *pitā*. Verfehlt Meillet, MSL XX, 286 sqq. Der angebliche Nom. *tā* Y. 47, 3ᵇ ist alter Fehler für das durch das Metrum geforderte *pitā*. Dagegen ist *tā* Y. 37, 7 eine Form des Demonstr.-Pronomens (unrichtig Andreas, NGGW 1911, 29).

[4] Für **q*ᵘ̯*ēs-*, in ab. *časъ*, apr. *kīsman* ,Zeit', das nicht aus dem ursprünglichen *s*-Präsens von **oq*ᵘ̯- zu erklären ist, hat man von **q*ᵘ̯*ē-* auszugehen, das in ai. *cáyati* ,nimmt wahr usw.', ab. *čajǫ, čajati* ,warten, hoffen' vorliegt (so auch Berneker I, 137). Vgl. die ,Wurzelerweiterungen' **q*ᵘ̯*ō-k̂-* in ai. *kāśate* ,erscheint, leuchtet' und **q*ᵘ̯*ō-ĝ-* in ab. *kažǫ, kazati* ,zeigen, mahnen'. Die Wzl. **q*ᵘ̯*ē-* könnte sich zu **oq*ᵘ̯- verhalten wie **k̂ō-* ,wetzen' zu **ak̂-* (vgl. Persson, Beiträge 824).

[5] So auch Brugmann, KVG 147. Eine unannehmbare Vermutung bei Walde, Vgl. Wb. I, 169.

[6] Vgl. *abhīcāra-ḥ, abhīvart, nirabhimāna-ḥ, abhīvarga-ḥ* usw. Kaum aus *abhi-īkṣṇa-* (Pott, EF I¹, 269, Benfey u. a.).

Die Wurzelgestalt der Klasse E: *oq^{u}-s- liegt vor in *aiwy. āxšayeinti* ‚sie beaufsichtigen', *aiwyāxštrāi* Inf. ‚zu beaufsichtigen', *aiwy. āxštar-* ‚Aufseher'[1] und in ai. *ákṣi* ‚Auge', aw. *aši* Du.[2] ‚die beiden Augen'. Nur im Indoiranischen ist das Wort für ‚Auge' von einer *s*-Form abgeleitet worden (s. dazu Meillet, Ling. hist. et ling. génér. 289).

§ 13. *Es*-Formen stecken auch in folgenden mit *es-k̂-* gebildeten Präsentien:[3]

Ap. *arasam* ‚ich bin gekommen' (so zu lesen wegen np. *rasam*), das ein **r-es-k̂-o* vertritt.[4] Daneben **r̥-s-k* (Klasse D) in ai. *r̥ccháti*.

Gaw. *išasā* ‚begehre, erstrebe' aus **is-es-k̂-*; es verhält sich zu aw. *isaiti*, ai. *iccháti* wie ap. *arasam* zu *r̥ccháti*. Dazu das Adj. *išasō* wie gr. *ἄρεσκος* zu *ἀρέσκω* (postverbale Ableitung).[5] Man könnte versucht sein, jaw. *išåŋhašta* (Yt. 19, 53), dem zuliebe Bartholomae, ArF. II, 92 sq., Wb. 345, eine ganz problematische Wzl. **āh-* angesetzt hat, in **išaŋhašta* (*as*-Präsens zu *aēš-*) zu ändern. Wahrscheinlich ist aber *hišåŋhašta* (zu *han-*) zu lesen, s. Lommel, Festschr. Andreas 102.[6]

---

[1] Das *ā* steht durch Schreibung der mater lectionis für *a* (Bartholomae, Air. Wb. 311 N 1, Lommel, ZII V, 88). Für das oft herangezogene lit. *áoksauti* ‚ansehen, ausspionieren' siehe v. d. Osten-Sacken, IF XXXIII, 236, Būga, Kalba ir Senovė 262. Unverwandt ist m. E. (trotz Lommel, ZII V, 88, Andreas und Wackernagel, NGGW 1931, 306 A 1) ap. *patiyaxšayaiy*, s. ZII VIII, 246 A 2.

[2] Für *š* statt *xš* s. Lommel, ZII III, 166.

[3] Altindische Entsprechungen zu diesem Typus sind mir nicht bekannt, doch sind sie zweifellos vorhanden gewesen. Vgl. *govyacchá-ḥ* VS XXX, 18 ‚Bezeichnung irgendeines Plagers der Kuh', das sich als **u̯i̯-es-k̂o-* zu *véti* ‚erregen, antreiben', lit. *vejù, výti* ‚jagen' stellen läßt (anders PW II, 817). Vgl. das oben besprochene *vicchati*.

[4] Verfehlt Johansson, IF II, 45 sq. (zu mhd. *rēgen*). Die richtige Erklärung zuerst bei Bartholomae, ibid. 264. Vgl. hitt. *arašzi* ‚runs (of liquids)' und wohl auch ai. *rása-ḥ* ‚Saft', lat. *rōs* ‚Tau' usw. (Sturtevant, Language VIII, 120).

[5] Gaw. *aēšasā* Y. 53, 9 c (in allen HSS außer L_2, das *išasā* hat), ist nur eine graphische Variante mit Schreibung des ℵ (vgl. *dvaēpō* ‚Insel' für **dvīpō*). Mit lat. *aeruscare* ‚betteln' hat das Wort nichts zu tun.

[6] So auch schon, aber ohne hinreichende Begründung, Geldner, Drei Yasht S. 40.

Aw. *ā.frasāne* ‚will hindurchdringen zu' zu idg. **per-*.[1]

Auch an vollstufige Wurzelformen wird bisweilen sekundär *-as-* angefügt: *ϑanǰasaite* ‚zieht' neben *ϑanǰayeiti* dss.

Diesen Bildungen entsprechen im Griechischen die Präsentia vom Typus *ἀρέσκω*, Aor. *ἤρεσα*. So ergibt sich auch eine befriedigende morphologische Analyse für got. *þriskan* ‚dreschen', *gaþrask* N. ‚Tenne' (zu gr. *τείρω*, lat. *tero*). Dies beweist zugleich, daß es sich bei den genannten aw. Verben nicht um ‚erst einzelsprachlich aufgekommene Formen' handelt, wie Brugmann, Grundr. II², 3, 353, vermutete.[2]

Klasse B.

Athematische Neubildungen mit *-s-*.

§ 14. Von der urindogermanischen — oder vielleicht in eine noch ältere Periode zurückreichenden – Flexion der *es*-Verben, wie wir sie oben nach Pedersens Hypothese zu rekonstruieren versucht haben, sind auch in den ältesten indogermanischen Sprachdenkmälern nur vereinzelte Reste erhalten geblieben. Das alte, reiche Paradigma war schon in vorhistorischer Zeit in Verfall geraten. Zum Teil wurde *-as-* verallgemeinert, z. B. in den athematischen Partizipien auf *-asāna-ḥ* und in dem athematischen Präsens *váste*.

Die meisten Verba aber, welche ihre athematische Flexion behauptet haben — hauptsächlich die mit diphthongischem Wurzelvokalismus —, zeigen eine andere Entwicklung. Für die Wzl. **du̯ei-* z. B. darf man als die ursprüngliche Flexion des *s*-Präsens annehmen: 1. Sg. **du̯i̯-és-mi*, 1. Pl. **du̯i-s-més* (vgl. *bhiyásāna-ḥ*, *dhiyasāná-ḥ*). Dieses alte Paradigma scheint nun — aller Wahrscheinlichkeit nach schon in der ursprachlichen Periode — nach dem normalen, athematischen Typus, wie etwa **éimi*, **imés*, umgestaltet worden zu sein,

[1] Ai. *prasabham* ‚mit Gewalt, ungestüm, heftig' könnte Neutrum eines **prasabha-ḥ* (von **prasa-*, wie *sthūlabha-ḥ* von *sthūlá-ḥ*) sein. Vgl. *prasabhena*, °*prasabhāt* (R. Schmidt, Nachtr. z. Skr. Wb. 271). Weil das Wort aber erst im Epos zu belegen ist, kann es sich um eine jüngere Bildung handeln.

[2] Die Vollstufe in gr. *φεύγεσκον*, *τελέσκω* ist natürlich sekundär. Die alten Formen *φύγεσκον*, *ἴδεσκον* haben sich an den Aor. II angeschlossen.

wobei auch der Konj. und das Medio-Passiv eine wichtige Rolle gespielt haben dürften: so wurde nach Verhältnis von **imés* zu **éimi*, von **éi̯ō* zu **éimi* und von **ii̯aí* zu **éimi* zu den Formen **du̯i-s-més*, **du̯éi-s-ō* und **du̯i-s-aí* eine neue Singularform **du̯éi-s-mi* geschaffen. Das alte Präteritum erfuhr jetzt auch eine Umbildung nach dem Verhältnis von etwa *ádeham*, *ádihma* zu *déhmi*. So erklärt sich ai. *ádveṣam*, *ádviṣma* gegenüber gr. *ἔδεισα*, *ἐδείσαμεν* (aus **é-du̯ëi-s-m̥*). Weil im Griechischen das entsprechende *s*-Präsens geschwunden war, hat das Präteritum infolge seiner Sonderstellung die alte Form rein bewahrt. Ähnliches gilt überhaupt für den indoiranischen und griechischen *s*-Aorist. Das Medium ist in seiner alten Form erhalten geblieben, weil es durchaus dem Verhältnis von etwa *iyé* zu *émi* entsprach. So ergab sich ein ganz regelmäßiges athematisches Verbum, das in keiner Hinsicht seinen Ursprung mehr erraten ließ.

§ 15. Wegen ihrer athematischen Flexion scheint die vedische Form *pratvakṣāṇá-ḥ* ‚sehr kräftig seiend' (ṚS X, 44, 1c) hierherzugehören. Sie könnte freilich auch als Part. Aor. (*tvakṣ-s*) aufgefaßt werden. Demgegenüber zeigt das Aw. ein thematisches Partizip *ϑwaxšəmnō* ‚sich rührend, emsig tätig seiend', das formell zur Klasse E zu rechnen wäre; es liegt hier aber wohl eine iranische Neuerung vor.[1] Vgl. weiterhin ved. *tvákṣaḥ* N. ‚Wirksamkeit, Tatkraft, Rüstigkeit', aw. *ϑwaxšō* N. ‚Rührigkeit, Eifer', *ϑwaxšō* ‚rührig, emsig, eifrig', *ϑwaxšištō* ‚der rührigste, eifrigste', ved. *tvákṣīyān* ‚sehr kräftig'. Indoir. **tvakš-*[2] wird wohl als *s*-Form mit ved. *tujáte* ‚in heftiger Bewegung sein', *tujáti* ‚in rasche, schnelle Bewegung versetzen', *túgva* N. ‚Furt, Stromschnelle' (vgl. aw. *āpō* .... *ϑwaxšənte* Yt. 10, 14 ‚tummeln sich') zu verknüpfen sein.[3]

Ved. *dvéṣṭi* ‚haßt', woneben ein von der 3. Pl. *dviṣánti* ausgegangenes thematisches Präsens ep. *dviṣati* (s. Holtzmann, Gramma-

[1] Nir. 8, 13 erwähnt *tvakṣati* als *karotikarmā*. Für die Bedeutung s. Persson, Beiträge 606 A 2.

[2] Daneben **tukš-* in mp. *tuxšāk* ‚eifrig'.

[3] Verfehlt Sütterlin, BB XVII, 166. Siehe auch Walde, Vgl. Wb. I, 716.

tisches 21). Dazu das Nomen agentis *-dviṣ-* M. in *brahmadvíṭ* usw. und das Verbalabstraktum *dvíṣ-* F.

Im Aw. sind nur tiefstufige Formen überliefert: 3. Pl. *daibišəntī*, 2. Sg. Impv. *t̰bišaŋuha*. Ein zur Klasse D gehöriges Präsens *t̰bišyeiti* liegt in gaw. *daibišyant-*, jaw. *t̰bišyant-* ‚feindlich' vor, während das dem ai. *dvíṣ-* entsprechende Wurzelnomen sich in gaw. *daibišvant-*, jaw. *t̰bišvant-* ‚feindselig' findet. Die Bedeutung der aw. Wörter ist nicht ‚hassen', sondern ‚anfeinden, kränken'.

Obwohl diese Bedeutungen nicht zu der von gr. *δέδοικα* stimmen, halte ich es trotz des wiederholt geäußerten Zweifels (s. z. B. Meillet, MSL XX, 210, Walde, Vgl. Wb. I, 817) für unbegründet, die indoiranische Gruppe von der griechischen zu trennen, um so mehr weil auch dem Griechischen die *s*-Formen nicht völlig fremd gewesen sind, vgl. lesb. *διννος* (aus **dyisno-*). Vielleicht hat *dvéṣṭi* (wie mehrere *s*-Präsentia) kausative Bedeutung: ‚Schrecken erregen'. Aber die einzige *s*-lose Form im Indoiranischen, aw. *dvaēϑā*, bedeutet ‚Bedrohung'.[1]

Ved. *cáṣṭe*, 3. Pl. *cákṣate* ‚sehen', woneben ein thematisches Präsens ved. *cákṣate*, ep. *cakṣati*. *Cáṣṭe* weist auf eine Wzl. **qᵘek̂s* hin,[2] was durch aw. *čašma* bestätigt wird. Daß *cákṣate* ein redupliziertes Präsens sei (so noch Pedersen, KG II, 490), ist somit schon aus lautlichen Gründen ausgeschlossen. Das Verbum scheint ursprünglich vorwiegend mediale Flexion gehabt zu haben: im Vedischen sind die aktiven Formen selten, während sie im Awestischen überhaupt nicht zu belegen sind.[3] So erklärt sich, daß die *as*-Formen gänzlich verdrängt worden sind, vgl. 2. Sg. Ind. Präs. Akt. *cakṣi*. Die medialen Formen können eine Grundform **qᵘ̥k̂-s-* vertreten, wogegen das Partizip *cákṣat* (Whitney, Grammar § 444 a), das mit *śásat* auf gleiche Linie zu stellen ist, für Vollstufe geltend gemacht werden könnte. Aw. *čašte* ‚er lehrt' hat kausative Bedeutung (eigentlich

[1] Mnd. afries. *twist*, spät-mhd. *zwist* ‚Zwist' sind höchstens sehr indirekt mit den indoiranischen Wörtern verwandt.

[2] Vgl. Ai. Gr. I, 230, Thumb, Hb. 117.

[3] Für *časā̆it̰* N 17 s. Bartholomae, Stud. II, 63 Wb. 461.

,er macht sehen'). Die Wzl. *$q^{u}e\hat{k}$- liegt in jaw. *ākasaṯ* ,er erblickte' vor.[1] Hierher nach Bartholomaes, IF II, 269 A 3, ansprechender Erklärung auch ai. *kā́ṣṭhā* ,Rennbahn, Ziel'. Für die Bedeutungsentwicklung sind ai. *lakṣá-m*, gr. *τέκμαρ*, lat. *scopus* ,das beim Schießen aufgesteckte Ziel' zu vergleichen.[2] Die Verwandtschaft von gr. *τέκμαρ*, *τέκμωρ* ,Ziel, Grenze' ist von Thumb, Gr. Gr.[4] 114, mit Unrecht angezweifelt worden: es ist von der *s*-losen Wzl. *$q^{u}e\hat{k}$- abgeleitet worden, wodurch das Lautgesetz *ksm* > *χμ* völlig sichergestellt ist.[3]

Ein jaw. *karšti* ,pflügen' darf man vielleicht annehmen wegen: *yaṯ uγrəm paiti yaokaršti* V. 3, 30. Einige HSS schreiben getrennt *yō.karšta*, was zweifellos richtig ist: *yao* = *yava*, Akk. Sg. von *yavan-* ,Getreidefeld'. Die Übersetzung lautet demnach: ,wenn man tüchtig das Getreidefeld pflügt'. Weil diese athem. Form aber ganz vereinzelt ist, ist vielleicht *karšati* zu lesen. Für die Etymologie vgl. ai. *kárṣati* ,pflügt' (Klasse E). Unrichtig Bartholomae, Air. Wb. 1228: Denominativa dieser Art (s. Gr. Ir. Phil. I a, 85) hat es nie gegeben; ved. *bhiṣákti*, aw. *bišazāni* sind *aj*-Präsentia zu **bhiṣ-* (vgl. ved. *bhurájanta*).

Die in aw. *čōišti*, *činasti* (*as*-Form)[4] ,lehren', *ṯkaēšō* ,Glaubenslehre' vorliegende *s*-Form **čaē-š-* von ai. *cā́yati* ,nimmt wahr, beobachtet' zu trennen,[5] empfiehlt sich nicht. Diesen Wörtern liegt eine Kausativbedeutung: ,beobachten machen' zugrunde, vgl. ai. zu *dvéṣṭi*,

---

[1] Weil das *k* auf *o*-Vokalismus (*$q^{u}o\hat{k}$-) hinweist, liegt wohl ein altes athematisches Präsens *$q^{u}\bar{o}\hat{k}$-mi* zugrunde.

[2] Zusammenhang mit *kárṣati* (z. B. Uhlenbeck 53) ist dennoch nicht ganz ausgeschlossen, vgl. *kárṣma* N. ,Ziel' und ndl. *doel* ,Ziel' (urspr. ,schmaler Graben als Grenzlinie'). Die abweichenden Erklärungen Bezzenbergers, BB XVI, 120 (zu lat. *curro*) und Johanssons, IF XIV, 314 sq. (zu *kāṣṭhá-m*), überzeugen nicht trotz der neuerlichen Befürwortung letzterer durch Walde, Vgl. Wb. I, 428. Siehe auch Petersson, Stud. zu Fortunatovs Regel 38, 69.

[3] Die übliche Erklärung von *τέκμαρ* aus *$q^{u}e\hat{k}s$-m-* ist schon mehrmals in Zweifel gezogen, u. a. von Meillet, MSL XI, 313. Bechtels, Lexil. zu Homer 311, Erklärungsversuch ist gänzlich verfehlt.

[4] Vgl. Johansson, IF XIV, 287 mit Lit.

[5] Walde, Vgl. Wb. I, 509.

ghoṣati, aw. *čašte*, *taxšaiti*.[1] Die *s*-Erweiterung findet sich auch in ir. *ad·ciu* ‚ich sehe‘, *ciall* F. ‚Verstand, Sinn‘ usw. Lat. *quaero* macht aber in lautlicher wie in begrifflicher Hinsicht Schwierigkeiten.

Von dem angeblichen *ϑraošte* ‚zur Reife bringen‘ findet sich nur dreimaliges *ϑraoštā*, das 3. Sg. sein dürfte. (Unsicher; vgl. die Behandlung der betreffenden Stellen durch E. Schwyzer, IF XLVII, 236 sq.) *Θraošta xšafnō* ‚am Ende der Nacht‘ ist kaum eine hinlängliche Stütze für Bartholomaes Annahme eines *s*-Präsens. Wegen des vollstufigen Vokalismus empfiehlt es sich, *ϑraoštā* mit Schwyzer als Aor. zu *tuϑruyē* ‚er hat aufgezogen‘ zu betrachten,[2] denn für ein *s*-Präsens wäre Schwundstufe erforderlich gewesen. Siehe unten *gušte* und vgl. auch *axšnuštō* (= *axšnūtō*) ‚nicht zufriedengestellt‘ zu *xšnaoš-*.[3]

Gaw. *baxštā* (Y. 31, 10 f),[4] Konj. *baxšaitī* ‚Anteil haben an‘, woneben das Präsens *baxšaiti* (Klasse E), gehört zu *bažat̰* ‚ist als Anteil zugewiesen‘, *bagəm* ‚Anteil, Los‘ usw.

Aw. *mərəxšānō* Yt. 19, 41 ‚um zu töten‘ könnte zu einem alten athematischen *s*-Präsens gehören, was auch die finale Bedeutung erklären könnte.[5] Andererseits ist es aber nicht ausgeschlossen, daß es, wie Reichelt, Aw. Elementarb. 328, meint, ein Part. Aor. mit futurischer Bedeutung sei. Der Aor. bezeichnete an sich ja bloß eine Aktionsart, keine Zeitstufe. Nun ist aber *mərəxšānō* das einzige aw. Beispiel für eine solche Verwendung des Part. Aor. Die anderen von Reichelt angeführten Formen sind thematisch und gehören also nicht hierher. Aus dem Indischen sind mir keine gleichartigen Fälle bekannt und auch im Griechischen ist dieser, theoretisch sehr

---

[1] In dieser Beziehung ist es interessant, daß im Griechischen der sigmatische Aorist eine besondere Neigung zu kausativer Bedeutung hat, s. Stahl, Kritisch-histor. Syntax des griech. Verbums 63. Inwieweit man hierbei an historischen Zusammenhang denken darf, bedarf näherer Untersuchung. Vgl. auch die mit *-s-* (B: *-sk-*) gebildeten Kausativa im Tocharischen (Toch. Gr. 358 sq.).

[2] Ebenso Bartholomae, KZ XXVIII, 46.

[3] Unrichtig Reichelt, Aw. Element. 61 A 1.

[4] Siehe aber NGGW 1911, 30 gegen Air. Wb. 923.

[5] Vgl. auch Delbrück, Vgl. S. II, 478 sq.

gut mögliche Gebrauch, abgesehen von einer späten Stelle (im N. T.), nicht nachzuweisen: das Part. Aor. bezeichnet nur eine mit der Haupthandlung gleichzeitige oder daran vorangehende Handlung, s. Delbrück, Vgl. S. II, 481 sqq., Brugmann-Thumb, Gr. Gr. 565. Reichelts Annahme beruht daher auf durchaus unsicherer Grundlage. Faßt man *mərəxšānō* als Part. eines *s*-Präsens, so läßt sich außer *amərəxšyant-* (Klasse D) ‚unvergänglich' ved. *tuvimrakṣá-ḥ* ‚sehr verderblich' vergleichen. Jedenfalls unzulässig ist es, athematische Formen wie *mərəxšānō* dem Futurum einzuverleiben (Bartholomae 1145).

Schließlich ist noch aw. *vaxšt* zu *vaxš-* ‚wachsen' (s. *úkṣati*, Klasse D), wenn richtig vokalisiert, hier zu erwähnen.

Klasse C.

Dehnstufige *s*-Verba.

§ 16. Wie sich bei der Besprechung der Klasse B ergab, hat das Präteritum der athematischen *s*-Verba seine alte Dehnstufe, welche noch im *s*-Aorist hervortritt, gewöhnlich aufgegeben und seinen Vokalismus dem des (umgestalteten) Präsens angeglichen. Daß diese Umbildung nicht restlos vor sich gegangen ist, ist schon von vornherein wahrscheinlich. Ist doch Beeinflussung des Präsens durch das Präteritum, wodurch das Präsens Dehnstufe annehmen müßte, an sich ebensogut möglich. In einigen Fällen dürfte diese Erscheinung tatsächlich vorliegen und scheint diese Erklärung durch den Wurzelvokalismus gefordert zu werden. Brugmann, Grundr. II[2], 3, 98 sq., hat diese Formen teilweise mit den dehnstufigen Wurzelpräsentien vom Typus ai. *rāṣṭi* vereinigt, aber es empfiehlt sich m. E., die durch ein Formans charakterisierten Präsensformen prinzipiell für sich zu betrachten.[1] Folgende Formen kommen in Betracht:

Aw. *nāismī* ‚schmähe, verwünsche', 3. Sg. Imperf. *nāist*. Letztere Form ist gewiß alt. In Anlehnung an die präteritalen Formen ist *nāismī* (statt **nidahmi*) geschaffen worden. Es sind natürlich nur

[1] Vgl. im allgemeinen Bartholomae, IF III, 5 sq., 48 sqq., Streitberg, ibid. 401.

die als ‚unregelmäßig' empfundenen Formen beseitigt worden, der Plural hat seine alte Form beibehalten, wie sich aus der 2. Pl. *nīsta* ergibt.[1]

Ai. *tāṣṭi* (AB), 3. Pl. (ved.) *takṣati* ‚behauen', aw. *tāšti* (woneben Formen von *tašaiti*), 3. Sg. Imperf. *tāšt*. Die für das Präsens zu erwartende Form wäre **taśasti* (vgl. *sacasyáti* u. dgl.). Diese ist aber schon früh durch die dehnstufige Form des Präteritums verdrängt worden.[2] Die Wurzel kann m. E. nur als **tek̂-s-* angesetzt werden. Der Ansatz **tek̂þ-*[3] beruht nur auf der irrigen Identifizierung von gr. τέκτων mit ai. *tákṣā*. Auf *k̂s-* weisen aber die ved. Formen *ataṣṭa* (2. Pl. Imp.), *taṣṭá-ḥ*, *táṣṭā(r)*, die mit *cáṣṭe* (s. S. 243) auf gleicher Linie stehen, und deren aw. Entsprechungen *tašaṯ*, *taša(n)* hin. Air. *tál* ‚Zimmeraxt' kann somit auf **tōk̂slo-* zurückgeführt werden (s. zur Frage Pedersen, Kelt. Gr. I, 85. 90). Auch gr. τέχνη macht keine Schwierigkeiten: es ist einfach aus **tek̂snā*[4] zu erklären.[5] Unsicher bleibt die Beurteilung von gr. τέκτων: entweder ist es eine Mischform von *τέξων (ved. *tákṣā*) und *τέκτωρ (ved. *táṣṭā*) oder es ist von einem Partizip *τεκτός (ved. *taṣṭá-ḥ*) abgeleitet worden, wie z. B. τρήρων von *τρηρός, Δόλων von δόλος usw. (s. auch Muller, Altit. Wb. 473).

Sākṣe liest die Vulgatarezension AS II, 27, 5a: *táyāhám śátrūn sākṣa Índraḥ śālavṛkā́m̐ iva*. Auf diese Lesart bezieht sich *abhibha-*

---

[1] So im wesentlichen schon Bartholomae, Ar. Forsch. II, 83, der freilich von unrichtigen Voraussetzungen ausging. Johanssons, IF XIV, 284 sqq., Betrachtungen über diese Formen sind mir unannehmbar. Siehe dessen Literaturangabe S. 288. Neuerdings hat Meillet, MSL XX, 210 sqq., das Vorhandensein von *s*-Formantien in aw. *nāismi*, ai. *dvéṣṭi*, *tā́ṣṭi* angezweifelt und für *nāismi* eine abweichende Erklärung vorgeschlagen. Daß es neben den *so*-Präsentien auch athematische Präsentien mit *s* gibt und daß diese nicht notwendig desiderative Bedeutung zu haben brauchen (wie Meillet meint), wird diese Untersuchung hoffentlich zur Genüge zeigen.

[2] Abweichend Pisani, Grammatica 136 (nach dem Impv. *tāḍḍhi*).

[3] Siehe Brugmann, BSGW phil.-hist. Cl. XLIX (1897), 19.

[4] Entweder von **tek̂son-* (ai. *tákṣā*, aw. *taša*) wie λίμνη von λιμήν oder von einem *no*-Partizip **tek̂snó-* mit Metatonie wie etwa πρύμνη von πρυμνός.

[5] Verfehlt Bechtel, Lexil. zu Homer 311.

vāmi des Kommentars. Dagegen hat die Paippalādarezension *sakṣīye*. Whitney und Lanman, Atharva-Veda 68, ändern in *sākṣye*, was sich aus mehreren Gründen zu empfehlen scheint.[1] Steht doch *kṣ* in dem AthS.-Texte häufig für *kṣy*, z. B. in *mekṣāmi*, *yokṣe*, *vidhakṣán*.[2] Dennoch kann diese Änderung für *sākṣe* keineswegs als sicher gelten. Erstens ist der Akzent von *sākṣe* unbekannt, zweitens braucht aber die letzte Silbe gar nicht betont gewesen zu sein, weil das Aind. auch Präsentia wie *bhakṣati* und *śróṣate* (in *śróṣamāṇa-ḥ*) hat, so daß Betonung der Wurzelsilbe nicht ausgeschlossen ist. Durch das Metrum wird die Änderung nicht notwendig gefordert: man kann ja *sáàkṣe* lesen, vgl. 1. Sg. med. *s*-Aor. *sākṣi* ṚS X, 49, 1[d] (mit ‚dreimorigem' *ā*[3]).

Fehlen so einerseits triftige Gründe für die Änderung, dagegen läßt sich mehreres einwenden. Weil es übrigens keine dehnstufigen Futura gibt, würde auch *sākṣye* eine grammatisch auffällige Form bleiben. Nun hat zwar die Mādhyandinīya-Rezension des ŚB (I, 3, 3, 13) *ahám étad útsākṣye*, aber die neuerdings von Prof. Caland veröffentlichte Kāṇvīya-Rezension hat an der entsprechenden Stelle (II, 3, 2, 13) *táthā vas tád útsākṣe*,[4] obwohl diesem Texte übrigens die lautliche Eigentümlichkeit der AthS., *kṣ* statt *kṣy* zu schreiben, völlig fremd ist.

Man beachte, daß gerade beim Aorist von *sah-* das eigentlich nur im Ind. Akt. berechtigte *ā* auf viele andere Formen übertragen worden ist; so finden sich *sā́kṣāma*, *sā́kṣva*, *asākṣi*, *ṣā́kṣate*. Eine ähnliche Ausdehnung der dehnstufigen Formen liegt vielleicht auch im Awestischen vor: *ənāxštā* (*nas-*), *sārəštā* (*sar-*).[5] Die Annahme

---

[1] Zustimmend Macdonell, Ved. Gr. 387 A 5, Charpentier, Desiderativbildung 101.

[2] Vgl. Wackernagel, Ai. Gr. I, 271, Macdonell, Ved. Gr. 57 A 1, und Scheftelowitz, WZKM XXI, 136, der die Erscheinung auf dialektische Aussprache zurückführt.

[3] So auch, aber zweifelnd, Oldenberg z. St.

[4] Siehe Caland, Introduction 46.

[5] Unwahrscheinlich Pisani, Grammatica 157, der die Erscheinung für alt hält und in ‚un allungamento il quale poteva essere in parte una vṛddhi vera e propria, d'origine affettiva cioè . . .' die Erklärung sucht.

eines thematischen *so*-Präsens mit demselben Vokalismus — im übrigen steht es mit den obengenannten Präsentien, wie *bhakṣati* usw., auf gleicher Linie — dürfte somit nicht ganz unbegründet sein. Damit wird die schon von Hopkins, AmJPh. XIII, 21 sq., 49, vertretene Ansicht, die im allgemeinen keine Zustimmung gefunden hat,[1] wieder zu Ehren gebracht. Das gewöhnliche Futurum von *sah-* ist nur vom Epos an belegt und lautet *sakṣyati* oder *sahiṣyati*.

Mit dem dehnstufigen Futurum *útsākṣye* läßt sich das Futurum *prākṣyati* vergleichen, das in diesem Zusammenhang erwähnt werden möge. Es liegt nur im Kondit. Ch. Up. 6, 1, 3 *uta tam ādeśam aprākṣyaḥ* ‚utinam praeceptum rogares' vor. Böhtlingk hat diese Form in seiner Chrestomathie und nachher in seiner Ausgabe der Upaniṣad in *aprākṣīḥ* geändert, während Speyer, Sanskr. Synt. 270 A 2, *aprakṣyaḥ* vorschlug. Dagegen hat Böhtlingk, ZDMG XLI, 187, Einspruch erhoben, weil der Konditionalis nicht in den Zusammenhang passe. Dennoch hat Speyer, Ved. Sanskr. Synt. 60 A 1, an seiner Ansicht festgehalten. Daß es sich an der in Rede stehenden Stelle um einen Konditionalis handelt, ist jedenfalls sehr gut möglich. Das aus der Form *aprākṣyaḥ* der HSS zu erschließende Futurum *prākṣyati* könnte dann aus einem älteren **prākṣati* umgebildet worden sein, wie *útsākṣye* aus *útsākṣe*. Weil es sich aber um eine vereinzelte Form handelt, für die es sonst keine Stütze gibt, bleibt dies eine unsichere Vermutung.

Nur unter allem Vorbehalt mögen hier noch einige awestische Formen angereiht werden. Weil in zahlreichen anderen als den von Andreas, NGGW 1911, 12 sq., aufgezählten Fällen in der Vulgata *ā* für *a* steht und folglich die mater lectionis auch sonst oft aus für uns nicht erkennbaren Gründen geschrieben war, ist es durchaus unsicher, inwieweit folgende Formen für alte Dehnstufe des Wurzelvokalismus geltend gemacht werden dürfen.

Sollte aw. *nāšīma* Y. 70, 4 Optativ eines athematischen Präsens sein, wie Bartholomae, Wb. 1067, meint, so wäre das sich somit er-

[1] Siehe aber Grundr. II², 3, 384.

gebende *nāšti* hierherzustellen. Weil es aber sonst nur Formen eines thematischen Präsens *nāšaite* gibt, ist dies durchaus fraglich: *nāšīma* läßt sich ebensogut als Opt. Aor. von *nas-* auffassen.[1] Dagegen kann *nāšaite* ‚will erreichen' hierhergehören. Es begegnet davon besonders das Partizip *nāšəmnō* (das wegen des Formans *-mna-* nicht mit Bartholomae, Wb. 1067, als Partizip des Aorists zu betrachten ist) mit desiderativer Bedeutung,[2] z. B. *urvaēsəm nāšəmna* (Yt. 13, 58) ‚um den Wendepunkt zu erreichen', *aspa .... fratarəm urvaēsəm nāšəmna* (Vyt. 29) ‚.... die erreichen wollen'. Von solchen *so*-Partizipien mit futurischer oder desiderativer Bedeutung hat sich im Awesta eine Anzahl erhalten, vgl. *čaēšəmnō, sraēšəmnō, aēšəmnō* (s. Bartholomae, Wb. 30, A 5). Sie sind für die Erklärung des indoiranischen Futurums von größter Wichtigkeit.[3] Aw. *nāšaite* könnte somit der Bildung nach mit ai. *sākṣe* auf gleicher Linie stehen (s. aber S. 252).

Ähnlich gebildet ist auch aw. *nāšaiti, nāšaite* ‚verschwinden, umkommen'. Daß es ein selbständiges Präsens ist, erhellt schon daraus, daß an mehreren Stellen ein Konj. mit futurischer Bedeutung vorkommt, z. B. *vīspa druxš nāšāiti* (Yt. 2, 11), *nāšātaēča mairyō* (Yt. 19, 12) ‚und verderben wird der Schurke'.[4] Dazu gehört das Partizip *nāšəmnō* in: *nāšəmnāi ašaone* (Y. 9, 30) ‚pro perituro fideli'.[5] Schon die Bedeutung ist Bartholomaes, Wb. 1056, Auffassung der Form als Partizip des Aorists nicht günstig. Das Part. Perf. Pass. liegt in *anāxštō* ‚der nicht zugrunde geht' vor. Vielleicht ist auch ai. *nāṣṭrā́* ‚Gefahr, Verderben' wegen der Dehnstufe aus **nēk͡-s-trā* herzuleiten.

Für *fravāxšōiṯ* (V. 4, 47) s. zu *úkṣati* ‚wachsen' (S. 253), für *aiwy.āxšayeinti* vgl. zu *čazdahvant-* (S. 239).

---

[1] Verfehlt Wackernagel, Verm. Beitr. 44 sq. (s. auch Brugmann, KVG 555 A 1). Das *ī* ist wohl defektive Schreibung für *-yā-* (vgl. gaw. *h̆yāmā, ǰamyāmā* u. a.).

[2] Vgl. auch *anāše* Y. 44, 14ʲ, das nach Bartholomae 331 in *ānāšē* (Infin.) ‚zu bringen über' zu ändern ist. Das Präverbium ist aber erst später interpoliert, s. Smith z. St.

[3] Man beachte, daß *sākṣe* auch futurische Bedeutung hat.

[4] Hierher auch *niš ... nāšāite* Yt. 19, 12 ‚wird verschwinden', s. Lommel, ZII III, 163 sq.

[5] So auch Lommel l. c.

Klasse D.

Schwundstufige Verba mit *-s-*.

§ 17. Diese Klasse ist wie die folgende sehr umfangreich, so daß nur eine Anzahl von Beispielen zur Veranschaulichung der charakteristischen Merkmale gewählt worden sind.

Es gehören zu ihr auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl Aoriste, wofür auf Brugmann, Grundr. II², 3, 342, verwiesen sei.[1]

Die hierhergehörigen Formen müssen, soweit es sich nicht um sekundäre Neubildungen zu anderen *s*-Formen handelt,[2] aus den schwundstufigen Formen des alten Paradigmas entstanden sein, also aus dem Dual und Plural des Ind. Präs. und aus dem Indik. der medialen Flexion. Von zahlreichen Formen dieser Klasse ist schon oben die Rede gewesen. Im Altindischen wurde an diese Präsentia häufig das Formans *-ya-* angefügt, das gewissermaßen zu einem sekundären Merkmal dieser Klasse (gegenüber Klasse E) wurde. Schon dieses Formans macht es wahrscheinlich, daß die Präsentia dieser Klasse ursprünglich der athematischen Flexion angehörten.[3]

Ved. *ákṣati* ‚erreichen', *s*-Präsens zu *aśnóti*, ist nur in wenigen vereinzelten Formen zu belegen: *ákṣiṣuḥ* ṚS I, 163, 10ᵈ (*vyāpnuvanti* Sāy.), wahrscheinlich *ákṣat* (*yás te Agne sumatíṃ márto ákṣat* ṚS X, 11, 7ᵃ = *aśnute* Sāy.). Unklar ist *ākṣāṇé* ṚS X, 22, 11ᵇ. Im Epos begegnet einmal das Medium: *tvaṃ devi brahmalokaṃ samakṣase* Rām. II, 52, 80. Als hierhergehörige Nominalbildung führt Whitney, Roots 1, noch *akṣiṣṭha-ḥ* aus JB I, 304 an. Trotz der geringen Anzahl der literarischen Belege liegt kein Grund vor, die

---

[1] Das indische Material hat Whitney, AmJPh. VI, 280 sqq., zusammengestellt. Vgl. auch Wackernagel, KZ XLVI, 273.

[2] Diese Einschränkung gilt selbstverständlich für alle einzelnen Klassen: es ist nur möglich, eine Gruppe auf ältere Verhältnisse zurückzuführen. Wie sich in Wirklichkeit jede einzelne Form entwickelt hat, läßt sich nicht mehr ermitteln. Es handelt sich wahrscheinlich um urindogermanische, urindoiranische und einzelsprachliche Bildungen, welche zu unterscheiden zum größten Teil unmöglich ist.

[3] Siehe Meillet, MSL XI, 308 sq., XIX, 174 sq., Introduction⁶ 167, 183 sq.

Annahme einer Wzl. *akṣ-*, welche auch von den indischen Grammatikern gelehrt wurde (Dhp. 17, 2 = *vyāptau*), zu beanstanden. Siehe auch Westergaard, Rad. 277, Whitney, Roots 1. Zu derselben Wurzel ist auch ein Präsens der Klasse E überliefert: *nákṣati* (ṚS, AS) ‚erreichen, erlangen', womit aw. *nāšəmna* ‚um zu erreichen' (s. oben S. 250) identisch sein kann, wenn das *ā* für *a* steht. Weil *akṣ-* auf **n̥k̂-s-* zurückgeht, ist oss. *ӕxsun, ӕxsi̯n* ‚schießen, fangen, treffen' (W. Miller, Spr. der Osseten 31) fernzuhalten.

Zur Wzl. *ei-* ‚gehen' gehört ved. *íṣyati* ‚setzt in Bewegung, erregt',[1] woneben ein Rest des athematischen **i-s-aí* (1. Sg. Med.) vielleicht noch in der 1. Sg. *iṣe* vorliegt;[2] thematische Neubildung ist *iṣanta* ṚS I, 134, 5[c]; vgl. Naigh. 2, 14, wo *iṣáti* (neben *íṣati*) als *gatikarmā* erwähnt wird. Hierher auch *íṣu-ḥ* M. F. ‚Pfeil', gr. *ἰός* 'dass.'[3] Vgl. weiter aw. *aēšayeiti* ‚laufen lassen', ap. *frāišayam* ‚ich ließ marschieren' (vgl. ai. *preṣayati*), an. *eisa* ‚mit Gewalt einherfahren' u. a.

Ein zur Klasse E gehöriges Präsens ist gr. *οἴσω* (mit futurischer Bedeutung wie das entsprechende aw. *aēšəmnō*).[4] Vgl. noch ved. *īṣate* ‚eilt' mit *ī* gegenüber *iṣáti* (vgl. ved. *īya-(cakṣāḥ)*, ep. *īti-ḥ* neben ved. *ití-ḥ* zur Wzl. *i-*), wozu *īṣát* ‚annähernd, ein wenig, etwas' das Partizip darstellt.[5] Das Wort weist somit auf eine Betonung **īṣáti*. Für den Bedeutungswandel vgl. gr. *μόλις*, das wohl zu *ἔμολον* gehört,

---

[1] So schon fragend Pott, Etym. Forsch. I[1], 168. Vgl. auch Persson, Wzerw. 77 sq., und neuerdings Sturtevant, Language VIII, 121 (mit hittit. Verwandten), Geldner, Übers. zu I, 180, 4.

[2] Vgl. jaw. *paitišāna* Y. 55, 6; auch *išanąm* (Gen. Pl.) Y. 32, 12[f], das man auf einen Stamm *išan-* zu beziehen pflegt (Air. Wb. 374), steht wohl mit defektiver Schreibung für *išānąm* (athem. Part.).

[3] *Íṣu-ḥ* ist durch Metatonie von einem Adj. **iṣú-* ‚eilend, strebend' abgeleitet worden, worauf *iṣūyati* ‚strebt' (vgl. *jyūyáti* von *jyú-ḥ*) hinweist.

[4] Für die Bedeutung von *οἴσω* vgl. *ἐλευσίω · οἴσω* und *ἐλεύσομαι · οἴσομαι* Hes., vielleicht auch gaw. *nišąsyā* Y. 50, 2, falls es mit ai. *syándate* ‚läuft, fährt' verbunden werden darf.

[5] So schon Wackernagel, SB. Berl. Ak. 1918, S. 394, mit ausführlicher Begründung.

nhd. *fast* (zu mhd. *vaste* ,gewaltig, schnell usw.', engl. *fast* ,schnell'), ndl. *haast* ,beinahe' (urspr. ,bald').[1]

Ved. *úkṣati*, *ukṣáte* (Kaus. *ukṣayate* ṚS), aw. *uxšyeiti* ,wächst'; daneben **u̯eg-s-* (Klasse E) in ved. Perf. *vavákṣa*, Kaus. *vakṣayati* ṚS, aw. *vaxšayeiti*. Vgl. got. *wahsjan*. Athematisch (Klasse B) ist aw. *vaxšt* (Injunktiv), während das einmalige *fravāxšōit̰* zur Klasse C gehören könnte (falls es nicht eher nach NGGW 1911, 12 zu beurteilen ist und für *vaxš-* steht). Hierher gr. *αὔξω* mit von **au̯eg-* herrührendem ‚prothetischem' Vokal, wie hom. *ἄεσα* neben ved. *vásati*. Hom. *ἀέξω* gehört aber zur Klasse E.

Ved. *ukṣáti* ,besprengen, beträufeln', aw. *uxšaiti* (in *uzuxšāne*[2]), *uxšyeiti* ,sprühen'. Daneben findet sich *vaxšyeiti* ,dass.' (Klasse E). Die Formen gehören zur Wzl. **u̯egᵘ̯-*, vgl. gr. *ὑγρός*, lat. *uvidus*, an. *vǫkr* ,feucht'.

Krūḍayati (Kāṭh) ,dick machen', vielleicht *kruḍati* (Dhp. 28, 100; die Bedeutungsangaben schwanken). Zahlreiche Ableitungen im Aw.: *xrūždrō* ,hart' (Kompar. *xraoždyå*, Superl. *xraoždištō*), *xruždi.vačå* ,mit derber Stimme sprechend', *xrūždā* ,Schwierigkeit', *xraoždvō* ,hart'. Die ganze Gruppe mit *d*-Erweiterung von **kruṣ-*, **krauṣ-* (an. *hriósa* ,schaudern'). Siehe Vgl. Wb. I, 479 sq. Die *s*-lose Wurzelform liegt ohne Zweifel in jaw. *paxrumō* ,fest' vor.

Ved. *tviṣate* ,ist erregt' (nur *atviṣanta* ṚS VIII, 83, 7ᵃ), woneben noch athematisches *átviṣuḥ* ṚS X, 56, 4ᶜ. Daß *atviṣanta* aus rhythmischen Gründen für **atviṣata* (athem.) stehe, wie Meillet, MSL XXI, 205, annimmt, ist völlig unerweislich.[3] Hierher aw. *ϑwaēšō* N. ,Furcht, Angst'. Man hat in diesen Wörtern längst *s*-Formen zu der in aw. *upa.ϑwayeiti* ,er ängstigt sich',[4] *ϑwyā*, *ϑwayaŋhəm* ,Gefahr' vorliegenden Wzl. **tu̯ei-* erkannt. Vgl. auch gr. *σείω* aus **tu̯éisō*.

---

[1] Anders Petersson, Stud. idg. Heterokl. 264 (zu lit. *įsas* ,kurz' usw., das aber wohl als *s*-Form zu *imù* ,ich nehme' zu betrachten ist, vgl. ir. *gair* ,kurz' zu ai. *hárati* ,nimmt').

[2] Lies *-uxšāni* (*-e*, wie oft, für *-i*).

[3] Umgekehrt rechnet Wackernagel, Festgabe Jacobi 6, mit der Möglichkeit, daß *atviṣuḥ* Neubildung ist.

[4] Siehe aber Bartholomae 794.

Zweideutig ist gr. *σιών*: entweder zu **étu̯isom* (vgl. *tviṣate*) oder zu **étu̯ii̯om* (dann zu aw. *ϑwyant-* in *ϑwyąstəmō* ‚der furchtbarste').

Br. *duṣyati* ‚ist mangelhaft, fehlerhaft, verdirbt, wird schlecht', *dúṣṭi-ḥ* (AS III, 9, 5[a]) ‚Verderbnis', *duṣṭa-ḥ* (sūtr. usw.) ‚fehlerhaft, schlecht, böse'. Daneben mit *ū*: *dūṣáyati* ‚verdirbt, versehrt, verschlechtert, besudelt', *dū́ṣaṇa-ḥ* (AS), *dū́ṣi-ḥ* (AS) ‚verderbend' usw. Das Kausativum läßt sich hinsichtlich der Bildung mit *bhūṣayati* (*bhū*) ‚schmückt', *bhīṣayati* (*bhī*) ‚erschreckt' vergleichen. Für die etymologische Erklärung ist die Bedeutung von *doṣa-ḥ* M. ‚Fehler, Schaden, Mangel, Gebrechen, Nachteil usw.' wichtig. Dies berechtigt uns, für das vorauszusetzende *s*-Präsens **du̯ésmi*, **dūsmés* die Bedeutung ‚mangelhaft sein, entbehren' anzunehmen und es mit ai. *dūrá-ḥ* ‚weit', gr. *δέω, δέομαι* (s. Boisacq 180) zu verknüpfen. *Duṣyati* bedeutete also ursprünglich ‚fehlen, mangelhaft sein', *dūṣáyati* ‚einen Mangel verursachen, Schaden zufügen'. *Doṣa-ḥ* kann auf ein Präsens **deuseti* (Klasse E) zurückgehen, das noch in hom. *δεύομαι* (aus **δευσομαι*) vorliegt.[1]

Ved. *dhiṣe* ṚS I, 56, 6[a]; 70, 5[a], X, 21, 3[d] ist schon oben im Zusammenhang mit *áśiṣam* besprochen worden. Auf Grund meiner — freilich nur unzulänglich begründeten — Annahme, daß bei den *ā*-Verben nur das mediale Prät. Schwundstufe hat (*śáse* : **áśiṣi*), halte ich *dhiṣe* für eine thematische Neubildung, wozu auch gaw. *vīdīšəmnāi(š)* stimmt. Dagegen liegt in ai. *dhāsí-ḥ* ‚Stätte, Wohnsitz', hom. *ϑωή* (aus **dhōsā́*) ‚Buße' die Wurzelgestalt der anderen Formen vor.

Von der Wzl. **dhēi-* ‚saugen' finden sich zwei *s*-Formen: **dhē(i)-s-* und **dhī-s-*, beide mit kausativer Bedeutung: ‚nähren'. Die erstere Wurzelform liegt in ved. *dhāsí-ḥ* M. ‚Nährung, Stärkung'

---

[1] Persson, Wzerw. 81, vermutete Zusammenhang mit ai. *dunóti* ‚versehrt, quält', dessen Grundbedeutung aber ‚brennen' ist. Zu derselben Wzl. **dāu-* stellte er (und Fick III[4], 165) auch an. *tión* N. ‚Schaden, Unrecht', ags. *téona* M. ‚Schaden' usw., welche aber (trotz Walde, Vgl. Wb. I, 782) auf **deu-* bezogen werden können. Für eine andere Vermutung s. ZII VIII, 263 (wo **du̯-no-* statt **dū̆-no-* zu lesen ist).

vor, vgl. ved. *dhā́yaḥ* N. ‚Stärkung' usw. Hierher gehört auch (trotz Boisacq, Dict. étym. 347) *θωστήρια· εὐωχητήρια* Hes. (neben *θοῖναι* dss.) und vielleicht *θῶσθαι*.[1] Viel gewöhnlicher ist aber *dhiṣ-*, vgl. *dhíṣ-* F. (Wurzelnomen wie *ámiṣ-*, *āśíṣ-* u. dgl.),[2] woneben wegen *dhíṣṇya-ḥ*[3] und *Dhiṣáṇā*[4] ein Nomen *dhiṣan-* anzunehmen ist,[5] vgl. die ebenfalls zu *s*-Präsentien gehörigen Wörter *tákṣan-*, *ukṣán-*, *vṛ́ṣan-* (wovon *vṛ́ṣṇya-ḥ*), *yūṣán-*, *Pūṣán-*. Hierher ziehe ich auch *narā́ṃdhiṣa-ḥ*, Beinamen des Viṣṇu und Pūṣan, das Johansson bei seiner Besprechung der Sippe nicht berücksichtigt hat. Daß es ‚die Menschen beobachtend' bedeutet, wie das PW IV, 57 (pw III, 182) vermutet, ist schon wegen des ĭ wenig wahrscheinlich. Es ist vielmehr ‚die Männer nährend, stärkend' zu übersetzen.

Ved. *dhṛṣṇóti* ‚wagt' scheint wie *akṣṇóti* (s. S. 266) u. a. an die Stelle eines athematischen Präsens getreten zu sein, worauf noch *dhṛṣāṇá-ḥ* AS, vielleicht auch *dhṛṣánt-* ṚS hinweist. Weil die Bedeutung ‚wagen' sich öfters aus ‚tragen' u. dgl. entwickelt (vgl. gr. *τλῆναι*, *τολμᾶν*, lat. *sustinere*, nhd. *wagen* : *Wage*), liegt es nahe, *dher-s-*[6] mit *dher-* ‚halten, tragen'[7] zu verknüpfen. Eine Wurzelvariante *dher-ĝh* liegt in ab. *drъzъ* ‚kühn' vor (s. Vgl. Wb. I, 859. 864). Historischer Zusammenhang zwischen *dhṛṣṇóti* und ab. *drъznǫti*, *drъznovenъ* (Meillet, Le slave commun 191) ist also ausgeschlossen.

Ved. *púṣyati*, ep. *puṣṇā́ti* ‚gedeiht, macht gedeihen' wird von Walde, Vgl. Wb. II, 81, mit Recht zur Wzl. **peu̯ā* ‚schwellen machen'

---

[1] Siehe aber dazu Bechtel, Lexil. 219.

[2] Nur im Instr. Sg. Die Bedeutung und die Belegstellen überhaupt erörtert Johansson, Über die ai. Göttin Dhiṣáṇā (Uppsala 1917) 107 sq. Graßmann 683 und Johansson 104. 107 beziehen die Form auf einen Stamm *dhiṣā́-*.

[3] Für die Bedeutung s. Johansson 105.

[4] Nach Johansson 104 eigentlich ‚Säugung, Nahrungsmacht'. Die Zusammenstellung dieses Wortes mit *dádhāti* (z. B. Charpentier, Desiderativb. 28, Neisser, ZII V, 283) ist wegen der Bedeutung nicht wahrscheinlich.

[5] Vgl. ved. *dhiṣaṇyáti*.

[6] Gr. *θρασύς* vielleicht aus **dhr̥ₑs-*, was somit indirekt ein **dhr-ds-mi* erweisen würde.

[7] Vgl. Wb. I, 856 sqq.

gezogen. Dazu mit *ū*: ved. *Pūṣá*,[1] *Pūṣaṇá-ḥ* ‚Name eines Gottes', *pūṣaryà-ḥ* ‚wohlgenährt'. Wie ai. *śáva-ḥ* ‚das Junge eines Tieres', *śíśu-ḥ* ‚Kind', ags. *hún* ‚Junges, Kind', *hyse* ‚junger Mann' usw. zur Wzl. **k̂eu̯ā* ‚schwellen' gehören, so lassen sich *putrá-ḥ*,[2] aw. *puϑrō*, ap. *puça* ‚Sohn', gr. *παῖς*, lat. *putus* ‚Knabe', osk. *puklum* ‚puerum' usw. auf **peu̯ā-* beziehen.[3] Auf eine *aniṭ*-Wurzel **peu̯-* scheint gr. *πῶλος* ‚Füllen' aus **pō(u)-lo-* zurückzugehen, womit ich ai. *pā́ka-ḥ* ‚das Junge eines Tieres, Kind' (vgl. *dhenuḥ pākavatsā* ŚGS 3, 2 ‚Kuh mit ganz jungem Kalb') verbinde (Grundform: **pō(u)-qo-*).[4]

Mit dem in ved. *mimikṣati* ‚begießt, besprengt' (Perf. *mimikṣa*), *mimikṣú-ḥ* ‚reichlich strömend' vorliegenden *s*-Stamm von *mih* ‚harnen' (s. dazu Charpentier, Desiderativb. 49 sqq.) läßt sich got. *maíhstus*, ahd. *mist* ‚Mist, Dünger' vergleichen. Das Verbum gehört der Form nach zu den Desiderativen,[5] hat aber die desiderative Bedeutung, wenn sie diese überhaupt besessen hat, schon früh verloren. Die ausgesprochen desiderative Bedeutung der redupl. *s*-Klasse beruht wahrscheinlich auf einer verhältnismäßig jungen — wenn auch noch indoiranischen — Neuerung (vgl. das altirische *s*-Futurum).[6]

[1] Vgl. das Beiwort Pūṣans *puṣṭimbhará-ḥ* ‚Gedeihen bringend' (ṚS IV, 3, 7a) und *Pūṣā prajanayitā* Kāṭh. X, 11 oder *paśūnā́ṃ prajanayitā́* (Belege im PW IV, 855). W. Wüst, Yoga I, 129, stellt auf Grund der Annahme, daß Pūṣan ein Sonnensondergott sei (s. dazu aber Oldenberg, Rel. des Veda 236 A 4), den Namen zu gr. *πῦρ* usw. Es fehlen aber — ganz abgesehen von der Frage, was Pūṣan seinem Wesen nach eigentlich gewesen sei — sichere Beweise für eine Wurzel *pū-* ‚glühen'.

[2] Daneben in mind. Lautgestalt das daraus entstandene *pota-ḥ, potaka-ḥ* ‚Junges eines Tieres', s. Wackernagel, SB. Berl. Akad. 1918 S. 391 Fußn.

[3] Anders Walde, Vgl. Wb. II, 76.

[4] Bloomfields und Mansions Verbindung mit ai. *pāká-ḥ* ‚das Kochen' (s. auch Roth, Erläut. zum Nirukta 30) ist von Boisacq 769 und Walde, Vgl. Wb. II, 17, mit Recht abgelehnt worden. Anknüpfung an die Wzl. *pā* ‚trinken' (z. B. PW, Graßmann, Edgerton, The *k*-suffixes of Indo-iranian 67, vgl. auch Uṇādis. 3, 43: *pā pāne . . . pibati stanam iti pākaḥ* und 5, 53 *pivateḥ kan*) ist schon darum unwahrscheinlich, weil für das Saugen des Säuglings besonders in der älteren Sprache fast ausschließlich *dháyati* verwendet wird.

[5] Oder ist das Präsens erst nachträglich nach dem Perf. gebildet, wie die von L. Renou, Mélanges Vendryes 313, besprochenen reduplizierten Präsentia?

[6] Beachtenswert ist, daß *hīšasat̰* Y. 32, 13a ‚wird gelangen', das Bartholomae als Desiderativum zu *hant-* auffaßt, futurische Bedeutung zu haben scheint. Die

Ved. *mṛkṣáti* ‚streicheln, befühlen', nur in *mṛkṣá* (1. Sg. Konj.[1]) ṚS VIII, 63, 13ᵈ. Auch Sāyaṇa, der an dieser Stelle *vṛkṣá* liest und erklärt, ist genötigt, zur Erklärung ein Verbum *unmṛjāmi* einzuschalten. Eben zu dieser Wzl. *mṛj-* (*mā́rṣṭi*) ist *mṛkṣáti* ein *s*-Präsens. Dazu im Epos das schwundstufige Kausativum *mṛkṣayati*, das wie *dūṣáyati* usw. zu beurteilen ist. Oldenberg (zu VIII, 74, 13) hält *mṛkṣá* freilich für eine 1. Sg. Konj. des *-sa*-Aorists von *mṛj-*. Weil aber der *sa*-Aorist m. A. nach einfach das Imperfektum eines *s*-Präsens der Klasse D war, hat eine Entscheidung in dieser Frage nur für die deskriptive Grammatik einigen Wert und ist dann davon abhängig, ob sich noch präsentische Formen nachweisen lassen. In der jüngeren Sprache war das Präsens ohne Zweifel außer Gebrauch geraten; einige Formen scheinen als ‚Suppletivformen' zu *mā́rṣṭi* verwendet worden zu sein, vgl. Mhbh. XIII, 20, 2 *tailenāṅgāni sarvāṇy evābhyamṛkṣata* (= *abhyañjitavatī* Nīl.) neben XIII, 159, 26 *gātrāṇi śiraś caivābhyamṛkṣayam*. Weil aber durch *mṛkṣayati* (vgl. auch Dhātup. 32, 119) und ved. *mṛkṣá-ḥ* M. ‚Striegel' (ṚS VIII, 55, 3ᵃ) die einstige Existenz eines *mṛkṣáti* (so Whitney, Roots 124) über jeden Zweifel erhaben ist, möchte ich die vedischen Formen *mṛkṣá*, *amṛkṣanta* usw. einfach auf dieses Präsens beziehen. Dies empfiehlt sich auch darum, weil sich sonst vom *-sa*-Aorist keine Konjunktivformen nachweisen lassen und *mṛkṣá* nach Oldenbergs Erklärung somit ganz vereinzelt dastehen würde.

Die Frage, ob ved. *mṛ́ṣyate* ‚vergessen, vernachlässigen, dulden, ertragen, entschuldigen, verzeihen', toch. A *märs-*, lit. *miřštù*, *miřšti* ‚vergessen' ein *s*-Formans enthalten, führt uns in das Gebiet sehr problematischer Wurzeletymologien. Siehe Persson, Wzerw. 85, Walde, Vgl. Wb. II, 279. Jedenfalls zeigt ved. *márdhati* ‚überdrüssig werden, vernachlässigen, vergessen, im Stiche lassen, mißachten' eine auf-

Erklärung dieser Form aber — wie überhaupt die Existenz dieser Wurzel (s. Scheftelowitz, ZDMG LIX, 693. 711 sq., 782 sq., Festgabe Jacobi 28; Charpentier, Desiderativb. 66, Andreas und Wackernagel, NGGW 1931, 327; verfehlt über *niśasyā* Keller, KZ XXXIX, 146 sq.) — ist unsicher.

[1] So wohl mit Recht Oldenberg; früher als 2. Sg. Impv. aufgefaßt, z. B. von Roth, PW V, 931 (zweifelnd), Graßmann, Wb. 1054.

fällige Bedeutungsähnlichkeit, so daß die von Petersson, Studien zu Fortunatovs Regel S. 98, erwogene Möglichkeit, daß beide Wurzeln auf **mer-* beruhen,[1] nicht von vornherein abzulehnen ist. Von *mṛ́ṣyate* sind ved. *mṛḍáti, mṛḍáyati* ‚verzeihen', gaw. *mərəždātā* ‚verzeiht, seid barmherzig', obwohl gewöhnlich mit *mṛj-* (*mārṣṭi*) verbunden,[2] kaum zu trennen.[3] Sie zeigen eine ähnliche Bildung wie *pīḍayati* u. dgl.

Ved. *śúṣyati* ‚trocknen, eintrocknen, hinwelken', jaw. *aṇhaošəmnō* ‚nicht austrocknend' usw., vielleicht zu jaw. *hav-* ‚schmoren, rösten'? Vgl. lat. *assāre* ‚schmoren' zu *arēre* ‚trocken sein'. Siehe aber auch Walde, Vgl. Wb. II, 47 sq.

Ved. *ślíṣyati* ‚hängt sich an, klammert sich an'. Daneben *āśliṣati*,[4] womit jaw. *ham.srišāiti* ‚zusammenbinden' identisch ist. Ob *śriṣat* ṚS I, 162, 11[c] ein Inj. Aor. ist (s. Macdonell, Ved. Gr. 372), ist daher höchst unsicher, da es auf ein Präs. *śriṣati* bezogen werden kann (so z. B. Graßmann 1772). In *śreṣāma* ṚS IV, 43, 1[d] liegt der (sekundäre) Konj. eines zur Klasse E gehörigen *s*-Präsens vor, wozu aw. *sraēšəmnō* (für dessen futurische Bedeutung s. oben zu *nāšəmnō*) stimmt. Daneben ein *ya*-Präsens mit voluntativer Bedeutung in aw. *sraēšyeiti* (V. 8, 34) (s. Charpentier, Desiderativb. 99).[5] Die Gruppe gehört ohne Zweifel zur ai. Wzl. *śri-* (idg. **k̂lei-*).[6]

Ai. *sūrkṣati* ‚kümmert sich' ist wohl verwandt mit got. *saúrga*, ahd. *sorga*, afr. *sworga* ‚Kummer'. Für eine Besprechung der Sippe s. Pedersen, Kelt. Gr. I, 71, Trautmann, Balt.-Slav. Wb. 258, Persson, Beitr. 754 A 3, Walde, Vgl. Wb. II, 529.

---

[1] So auch Persson l. c. Vgl. Boisacq 50 (*ἁμαρτάνω*). Aber abweichend Wzerw. 46, Beiträge 167, 559, 656 u. ö., Osthoff, Etym. Par. I, 51, Walde, Vgl. Wb. II, 298.

[2] Z. B. Brugmann, KVG 522, Bartholomae 1175, Reichelt, Elementarb. 112, Walde, Vgl. Wb. II, 298.

[3] So schon Fick I[4], 286, Johansson, IF II, 47 (Lit.), Wackernagel, Ai. Gr. I, 275.

[4] Die Belegstellen bei Charpentier, Desiderativb. 56.

[5] Als Präsens faßt es auch Meillet, MSL XI, 306. Anders z. B. Reichelt, Elementarb. 109, Grundr. II[2], 3, 386.

[6] Verfehlt Uhlenbeck 321 (nach einer mißverstandenen Bemerkung Potts, EF II[2], 1, 621?). Vgl. noch Toch. A *klis-* ‚liegen, schlafen'.

Ebenso wie an *s*-Formen wieder ein -*k̑*- (ai. *vāñchati*, aw. *dvąsaiti*) angefügt werden kann, findet sich gelegentlich auch *s*- hinter einem anderen konsonantischen Formans, z. B. *kāṅkṣati* ‚begehrt, verlangt' von **qn̥-q-* zu *kāntá-ḥ* usw., womit *dhvā́ṅkṣa-ḥ* ‚Krähe' (zu *dhvánati* ‚tönen', s. Charpentier, ZDMG LXXIII, 157 sq.) bildungsverwandt ist.[1]

§ 18. Ved. *stuṣé* ‚ich preise', *kṛṣe* ‚ich mache', *hiṣe* ‚ich treibe an' haben zu vielfacher Erörterung Anlaß gegeben. Delbrück hat schon im Jahre 1874 *stuṣé* unter Hinweis auf *stuṣéyya-ḥ* als *s*-Präsens erklärt und es mit *śruṣ*- verglichen,[2] wie mir scheint, mit vollstem Recht. Sie stehen ja mit *dhiṣe* (S. 254) durchaus auf gleicher Linie. Dennoch hat diese Erklärung keine allgemeine Anerkennung gefunden. Schon 1871 hatte Ludwig für *stuṣé* nominale Entstehung angenommen.[3] Sodann hat Neisser, der sich mehrmals mit dieser Frage befaßt hat (BB XX, 54 sqq. XXVII, 262 sqq., XXX, 315 sqq.) darzulegen versucht, daß *stuṣé* an den meisten Stellen als die 2. Pl. Impv. Med. zu betrachten sei, wobei er für das Medium eine kollektive Bedeutung annahm. Dagegen wandten sich mit Recht H. Oldenberg, ZDMG LV, 306 sqq.,[4] LIV, 355 sqq., und Delbrück, Vgl. Synt. II, 446 sqq. Letzterer übt zwar an vielen Punkten Kritik, folgt ihm aber in der formalen Seite des Problems, indem er seine eigene frühere Meinung aufgibt und für *stuṣé* nominale Entstehung annimmt, welchen Standpunkt auch z. B. Bartholomae, IF II, 271 sqq., K. F. Johansson, Bidrag till Rigvedas Tolkning 32 sq., Pisani, Grammatica 168 sq. vertreten. Nun gibt es freilich eine Anzahl von Stellen, welche Delbrück l. c. besprochen hat, wo *stuṣé* zweifellos ein Infinitiv ist. Es ist aber keineswegs sicher, daß an den anderen

---

[1] Bloomfields Erklärung von *kāṅkṣati*, welche von Wackernagel, Ai. Gr. II, 12 erwähnt wird, kommt mir wenig wahrscheinlich vor. So beruht das zur Klasse E gehörige *bhartsayati* ‚drohen, ausschelten', das man mit lit. *barù*, *bárti* ‚schelten, schmähen', ab. *borjǫ*, *brati* ‚kämpfen', lat. *ferio* usw. zu verknüpfen pflegt, auf einer Dentalerweiterung.

[2] Das ai. Verbum S. 181.

[3] Vgl. Delbrück, Vgl. Synt. II, 446.

[4] Für *kṛṣe* VIII, 3, 20ᵈ. 32, 3ᶜ s. aber die Berichtigung in den Noten.

Stellen, wo *stuṣé* unzweideutig eine 1. Sg. ist, dasselbe *stuṣé* vorliegt. Man muß es hier mit ‚ich preise' oder ‚ich will preisen' übersetzen (s. Delbrück, S. 443 sq. und Oldenberg l. c.), es hat also futurische oder desiderative Bedeutung, ebenso wie das oben besprochene ved. *sākṣe* und die sogenannten ‚futurischen' oder ‚aoristischen' Partizipia im Awestischen, wie *aēšəmnō, čaēšəmnō, sraēšəmnō*.

Nach Hopkins', AmJPh. XIII, 23, beachtenswerter Bemerkung wird *stuṣé* auf ähnliche Weise verwendet, wie gr. *ἀείσομαι* oder *μνήσομαι* am Anfang der homerischen Hymnen. Ich betrachte daher *stuṣé* und die anderen Formen auf *-ṣe* als *s*-Präsentia, wie auch Hopkins l. c. und Oldenberg, ZDMG LV, 309, schon taten. Dabei mag es dahingestellt bleiben, ob *stuṣé* die alte 1. Sg. des athematischen Präsens ist oder eine jüngere thematische Neubildung, wie z. B. *ukṣáti*. Es handelt sich aber jedenfalls um uralte liturgische Formeln (daher die Beschränkung auf die 1. Sg.). Dieses *-se* ist auch an andere Stämme angefügt worden: *gṛṇīṣé*,[1] *punīṣé* (vgl. die Infinitive *tarīṣáṇi*, *gṛṇīṣáṇi*, *upastṛṇīṣáṇi*).

Auch zweisilbige Wurzeln konnten Präsentia dieser Klasse bilden. Als Beispiel sei ved. *uruṣyáti* ‚befreien, erlösen, retten' (*rakṣākarmā* Nir. 5. 23) erwähnt, das man meines Wissens immer als Denominativum von *urú-ḥ* ‚weit' erklärt hat. Die Grundbedeutung wäre dann etwa ‚das Weite suchen'.[2] Es ist aber vielmehr ein altes *s*-Präsens der Wurzel **u̯er-ǝ̄u̯-*, welche z. B. in ved. *varūtá* ‚Schützer, Beschirmer', *várūtha-m* ‚Schutz', hom. *ῥῦσθαι* ‚schützen', *ῥύομαι* ‚schirme ‚errette; halte fest', *ῥύτωρ*, *ῥυτήρ* ‚Retter, Befreier' vorliegt. Als Grundform ist **u̯ṛru-s-* anzusetzen.[3]

---

[1] Siehe dazu Ai. Gr. I, XVIII A 4. Weil *s*-Formen auch sonst nach dem *n*-Infix vorkommen, z. B. in *hi-n-asti* (Wzl. *hi* + *as*), *ṛ-ñ-j-as-* (Wzl. *ṛj* + *as*), darf es als fraglich bezeichnet werden, ob *gṛ-ṇ-īṣé*, *gṛ-ṇ-ī-ṣáṇi*, *upastṛ-ṇ-ī-ṣáṇi* gegenüber *tarī-ṣ-áṇi*, *taru-ṣ-ema* u. dgl. wirklich sekundäre Bildungen sind. Für *gāyiṣe*, das man auch zu den 1. Sg. auf *-se* zu rechnen pflegt, s. Oldenberg, ZDMG LV, 311 A 3.

[2] Vgl. z. B. Westergaard, Radices scr. 336, Delbrück, Verbum 203, 209, PW, Whitney, Grammar § 1061 a, Macdonell 401, Geldner, Gloss. 36.

[3] Weiterhin dürfte auch die hitt. *es*-Form *warressesta* ‚shut in, protected' (Sturtevant, Language VIII, 127) zu vergleichen sein.

§ 19. Aus dem Altiranischen gehören zu dieser Klasse: *Fra. kušaiti* ,er schlachtet',[1] np. *kuštan*, kurd. *kuštin* ,töten', vielleicht zu lit. *káuju, káuti* ,schlagen, schmieden, kämpfen', lett. *nùo-kaût* ,erschlagen, töten', ags. *héawan* ,hauen' usw.[2] Wie sich ai. *kuṣṇāti* (*niṣkarṣe*) Dhp. 31, 46 zu dieser Gruppe verhält, ist noch immer dunkel.[3]

Hangərəfšaite ,ergreifen' (**ghr̥bh-s*) ist ein *s*-Präsens neben *gəurvayeiti, gərəwnāiti.*

Für ap. *ham-taxšatiy* ,sorgend wirken und schaffen', das allem Anschein nach ein formantisches *s* hat, ist mir keine befriedigende Erklärung bekannt.[4] Etwaiger Zusammenhang mit aw. *taxmō* ,tapfer, tüchtig, energisch, heldenhaft' (*tąšyå, tančištō*) ist wegen der mutmaßlichen Grundbedeutung dieser Wörter (s. Vgl. Wb. I, 725) nicht sehr wahrscheinlich. Vielleicht zu gr. *τάσσω* (*tag* : *tāg*)?

§ 20. Auch zu den Verba dieser Klasse hat es alte feminine Wurzelnomina gegeben, welche gelegentlich auch als Infinitiv Verwendung fanden. Auf *bhíṣ-* F. und *dhíṣ-* F. wurde schon oben hingewiesen. Hierher gehören weiter noch die Infinitive *jiṣé*[5] und *stuṣé*. Falls *snuṣā́* ,Schwiegertochter' zu *snā́va* usw. gehört (so auch Brugmann, IF XXI, 315), muß es hier erwähnt werden. Jedenfalls trifft diese Erklärung zu für *śnuṣṭi-ḥ* 1. ,Halm', 2. ,Strahl',[6] das wohl aus **snuṣ-* entstanden ist. Für die Bedeutungsverhältnisse

---

[1] Siehe Bartholomae, Z. altir. Wb. 154 sq.

[2] Siehe Walde, Vgl. Wb. I, 331. Hierher auch toch. A *koṣt-* ,schlagen, erschlagen' neben *ko-* ,töten'.

[3] Vgl. das gleichgebildete *muṣṇāti*, das, wie schon Fick, Wb. I⁴, 111, erkannt hat, eine *s*-Erweiterung der in ai. *mī́vati* ,schiebt, drängt', aw. *amuyamnō* ,unbeweglich', gr. *ἀμύνω* ,wehre ab', lat. *moveo* ,bewege' vorliegenden Wzl. **meu̯ā* enthält.

[4] Siehe Bartholomae, Studien II, 22 A 1, Foy, KZ XXXV, 46, Persson, Beiträge 606 A 2, Walde, Vgl. Wb. I, 716.

[5] Daneben hochstufiges *jeṣ-* (Klasse E) in *jeṣá-ḥ* ,Gewinnung', *ujjeṣá-ḥ* ,siegend', *vijeṣakŕ̥t* ,Sieg bewirkend'. Siehe Leumann, Et. Wb. 110 A 1, und Schmidt, Pluralb. 379 Fußn.

[6] Nach Caland, Das Jaim. Br. in Ausw. 260 sq.

vgl. russ. *rózga* ‚Zweig, Gerte' zu ai. *rájju-ḥ* M., ‚Strick, Seil' und ai. *raśmí-ḥ* ‚Riemen, Zügel, Schnur, Strahl'. Morphologisch verhält sich *śnuṣṭi-ḥ* (**sn-u-s-*) zu dem S. 235 besprochenen *snasā* (**sn-es-*) wie gr. ξυστός (**qs-u-s-*) zu ξεστός (**qs-es-*, Wzl. **qes-*).[1] Zu dieser Klasse gehören noch *yū́ḥ, yūṣa-m, yūṣán-* ‚Brühe' zu *yauti, saṃyauti* ‚vermischt'; *pṛ́kṣ-* F. ‚Labung, Nahrung, Speise' zu *pṛṇákti* ‚mischt, sättigt usw.'.

Von den hierhergehörigen iranischen Nominalbildungen seien außer den schon erwähnten Beispielen noch genannt:

Gjaw. *-biš-* ‚heilend' (nur am Kompositionsende). Obwohl *hubiš* ‚gut heilend' und *ərəδwō.biš* (dessen Bedeutung etwa ‚mit hoch emporgehobenen Heilmitteln' sein wird) Epitheta des mythischen Baumes *Vīspō.biš* ‚All-heiler' sind (Yt. 12, 17), läßt sich vermuten, daß *-biš-* ursprünglich die heilende Wirkung des *bhiṣák* bezeichnet hat. Vgl. auch *ahūm.biš* ‚das Leben heilend' (von Zaraϑuštra). Weil die Heilung und die Verscheuchung der Krankheitsdämonen durch den Spruch des Arztes erwirkt wird,[2] ist es möglich, daß aw. *biš-*, *bišazmi*, ved. *bhiṣákti* (Verbalnomen *bhiṣák*) als **bhə-s-* mit lat. *fascinium* ‚Beschreiung, Behexung' und weiterhin mit lat. *fāri*, ab. *bajati* ‚incantare', *balьji* ‚Arzt', *balovati* ‚curare' (Wzl. *bhā* ‚sprechen') zu verbinden sind. Für die Bedeutungsentwickelung vergleiche man russ. *vračъ* ‚Arzt' zu *vratь* ‚lügen' (ursprünglich ‚sprechen') und got. *lekeis*, dessen Grundbedeutung wohl ‚Besprecher' war; vgl. mhd. *lāchenīe* F., ‚Besprechen, Hexen' und s. Feist, Etym. Wb.[2] 247.

---

[1] Für das *ś* vgl. *śíṣyati, śmáśru, śváśura-ḥ*.

[2] Siehe Zimmer, Aind. Leben 394 sqq. und vgl. z. B.:

yát ta ātmáni tanvā̀m ghorám ásti
yád vā kéśeṣu praticákṣaṇe vā
sárvam tád vācā́pa hanmo vayáṃ
devás tvā savitā́ sūdayatu. (AS I, 18, 3);

vā́caṃ viṣásya dū́ṣaṇīm ...... *niravādiṣam* (IV, 6, 2[c–d]) und *niravocam aháṃ yákṣmam* (V, 30, 8[c]) ‚I have exorcized the yakṣma'; *Agníṣ ṭáṃ bráhmaṇā sahá níṣ kravyā́dam anīnaśat* (ṚS X, 162, 2[c–d]) ‚die Fleischverzehrende hat Agni mit dem Zauberspruch vereint vertrieben'.

Jaw. *vīdīšā* ‚Mildtätigkeit', das zur Wzl. *dāi-* ‚verteilen' gehört, schließt sich in formaler Hinsicht nahe an die obenerwähnten *s*-Formen von *dhā-* (ved. *dhiṣe*, gaw. *vīdīšəmnāiš*) an. Unannehmbar über dieses Wort Hertel, Indoiran. Quellen u. Forsch. VII, 124 sqq.[1]

Klasse E.

Hochstufige *s*-Formen.

§ 21. Diese Klasse ist vielleicht die wichtigste der hier behandelten, weil eine Menge von *s*-Präsentia in den älteren indogermanischen Sprachen ihr angehören und sie auch für die Frage des sogenannten indogermanischen Futurums von größter Bedeutung ist. Die Beziehungen der hierhergehörigen Verbalformen zu dem Konjunktiv des historischen Aorists — und daher nach unserer Annahme zu dem Konjunktiv des alten vorindogermanischen *s*-Präsens — sind augenfällig. Auf Grund mehrerer Erwägungen halte ich es für wahrscheinlich, daß der alte Konjunktiv schon in der ursprachlichen Periode sich zu einem selbständigen ‚Präsens' mit volitiver oder desiderativer Bedeutung herausgebildet hat.[2] Zahlreiche Formen im ältesten Altindischen, im Griechischen, aber auch z. B. im Germanischen nötigen uns nämlich, für das Urindogermanische ein hochstufiges thematisches *s*-Präsens anzunehmen. Weil ich aber glaube, sämtliche thematische *s*-Formen als aus dem alten athematischen Paradigma hervorgegangene Neubildungen betrachten zu dürfen — zu welchem Glauben die allgemeine Tendenz, welche sich in der Evolution des indogermanischen Verbalsystems beobachten läßt, wie mir scheint, eine gewisse Berechtigung gibt —, müssen folglich auch die hochstufigen *so*-Präsentia einmal zum alten Paradigma gehört haben. Dies ist aber nur möglich, wenn man diese Präsentia mit

---

[1] Für das von Geldner, KZ XXVIII, 404, fälschlich damit verbundene ai. *dīkṣā* s. Charpentier, Desiderativb. 67 sq.

[2] Auf die große Bedeutung dieses Konjunktivs weist auch der Umstand hin, daß im Ai. der mediale *s*-Aorist der *i*- und *u*-Wurzeln die ursprüngliche schwundstufige Wurzelgestalt der indikativischen Formen nach dem Konjunktiv umgestaltet hat. Vgl. auch *ayokṣīt* (für **ayaukṣīt*) u. dgl.

dem Konjunktiv identifiziert. Wie schon bemerkt, muß der Konjunktiv schon in der Ursprache ein selbständiger Ind. Präs. gewesen sein. Obwohl ich übrigens die heikle Frage, inwieweit es sich um ‚ursprachliche‘ oder spätere Bildungen handelt, womöglich außer Betracht lasse, ist sie in diesem Falle unumgänglich. Für die Annahme eines urindogermanischen ‚Konjunktivpräsens‘ dürfte folgendes sprechen:

1. Im Vedischen kommen Imperative wie *neṣa* (AthS.), *parṣā*,[1] *neṣatu* (Vartt. 2 zu Pāṇ. 3, 1, 34) vor, denen die homerischen Formen *οἶσε, οἴσετε, ἄξετε, λέξεο, ὄρσεο*[2] vollkommen entsprechen. Diese Formen setzen Präsentia *neṣati, parṣati, ἄξω, λέξω* voraus, welche zum Teil noch vorhanden sind, z. B. gr. *βήσομαι* (O 382 *καταβήσεται*, s. dazu Wackernagel, Verm. Beitr. 47) oder *οἴσω*, worauf schon oben hingewiesen wurde, die aber mehrmals nur noch aus Nominalbildungen erschlossen werden können. Vgl. z. B. gr. *ἄξιος*, das sich am wahrscheinlichsten als ‚Gerundivbildung‘ zu *ἄξω* (wie z. B. *ἅγιος* zu *ἅζομαι*) erklären läßt.

2. In gleicher Richtung weisen Partizipia wie ved. *śróṣamāṇa-ḥ*, aw. *amarəšant-, čaēšəmnō, xšnaošəmnō, sraēšəmnō* (mit Fut. Bed.), gr. *ἐπιβησόμενος* (ohne Fut. Bed. s. Wackernagel l. c.). Diese können ebensowenig wie die Imperative zu einem Konjunktiv gehören, sondern weisen auf ein Ind. Präs. hin. Weil es sich eben um vereinzelte Formen in den ältesten Texten dreier Sprachzweige handelt, haben wir es wahrscheinlich mit den letzten Resten eines alten Präsenstypus zu tun. Die Annahme, daß es sich hierbei um einzelsprachliche Neubildungen handelte, empfiehlt sich in diesem Falle nicht.

3. Bei der Besprechung des griechischen Futurums wird sich die Notwendigkeit herausstellen, für dieses Futurum, welches zwar ursprünglich ein Konjunktiv gewesen sein wird, aber bei Homer

[1] Nur ṚS I, 97, 8b. Der Saṃhitāpāṭha der europäischen Ausgaben liest *parṣā*, der Pp. *parṣa*. Bemerkenswert ist die Lesung des revidierten Textes der Bombay-Ausgabe (Śaka 1810/12), welche an dieser Stelle *parṣāḥ* hat (im Pp. freilich auch hier *parṣa*). Diese Variante wird von Bloomfield und Edgerton, Vedic Variants I, 95 sq., nicht erwähnt.

[2] Kaum aus *λέξο, ὄρσο* weitergebildet (Wackernagel, Verm. Beitr. 46).

sich von dem gewöhnlichen Konj. Aor. dadurch unterscheidet, daß es ein eigenes Partizip und Infinitiv bildet, eine viel ältere Entstehungszeit anzunehmen, als man es früher zu tun pflegte.

4. Zieht man schließlich noch germanische Verba wie got. *fraliusan* in Betracht, deren starke Konjugation auf eine uralte thematische Flexion hinweist[1] und welche ihren Wurzelvokalismus mit dem Konjunktiv gemein haben, so kann man, wie mir scheint, nicht umhin, anzunehmen, daß in ältester voreinzelsprachlicher Zeit der Konjunktiv des *s*-Präsens die Fähigkeit erworben hatte eigene Modi zu bilden, und somit selber eine Art Ind. Präs. geworden war.

Dieser Annahme steht kaum etwas im Wege. Im Vedischen ist die Grenze zwischen Ind. und Konj. oft fast nicht zu ziehen, so z. B. bei *jóṣati*,[2] *kárati*,[3] *dohate*.[4] Auch in *bhávati*, aw. *bavaiti* sieht man jetzt einen alten Konj.,[5] wie man überhaupt bei der Erklärung der thematischen Flexion starken Einfluß alter Konjunktive anzunehmen geneigt ist. Vgl. Renou, S. 315: ‚L'influence du subjonctif sur l'indicatif a dû être puissante : c'est du subjonctif qu'a dû partir la formation de nombreux indicatifs thématiques' und s. weiter Brugmann, Grundr. II², 3, 116. 837. Auch an die ‚Präsensbildung aus dem Konjunktivstamm' im Tocharischen (Toch. Gr. 417 sq.) darf in diesem Zusammenhang erinnert werden.

Was die hier in Frage kommenden *s*-Formen betrifft, so hat man auch für diese schon mehrmals die Möglichkeit, daß sie zu dem Konjunktivstamme in näherer Beziehung stehen könnten, in Betracht gezogen, vgl. Brugmann, KVG 529, Grundr. II², 3, 336. 384. 423, Sommer, Hb. der lat. L. u. F.² 586 (über lat. *viso*). Trifft dies zu, so geht daraus die wichtige Erkenntnis hervor, daß das

---

[1] Die alten athematischen Formen flektieren gewöhnlich schwach, z. B. ahd. *hlosên*, *losên* ‚zuhören', das aus dem Plural **k̂lu-s-més* und dem Medium hervorgegangen ist.

[2] Delbrück, Vgl. S. II, 97 (gegen Whitney, Roots 54), Renou, Mélanges Vendryes 313.

[3] Delbrück op. c. 98, Renou op. c. 315.

[4] Renou 310.

[5] Neisser, *Γέρας*-Fick 215 sqq., Meillet, BSL XXII, 189 sq.

alte System der *s*-Präsentia sich schon in der gemeinsprachlichen Periode nicht mehr rein erhalten hatte.

Die Verba dieser Klasse haben gewöhnlich keine Erweiterung durch *-ya-* erfahren (vgl. aber z. B. aw. *sraēšyeiti, raēšyeiti*). So findet sich, besonders im Altindischen, ein häufiger Gegensatz zu den Verben der Klasse D, z. B. *plóṣati : pluṣyati, śreṣati*(?) : *śliṣyati, ghóṣati : ghúṣyati, tveṣati : tviṣyati, reṣati : riṣyati, roṣati : ruṣyati, anveṣati : anviṣyate.* Siehe auch Charpentier, Desiderativb. 100. Dieser Gegensatz, der übrigens im Altindischen am deutlichsten an den Tag tritt, beruht wohl darauf, daß das Formans *-ya-* oft dazu diente, aus alten athematischen Präsentien neue thematische zu bilden,[1] während die Konjunktiv-Präsentia von alters her ‚thematisch' waren.

§ 22. Beispiele für diese Klasse sind:[2]

Ved. *akṣṇóti* ‚entmannen, verschneiden' (PW V, 633, 945, pw I, 3) ist eine indische Neubildung, welche wohl an die Stelle eines athemat. Präsens getreten ist, vgl. *takṣṇoti* Vādh. S. V, I, VI, 6 (Caland, AO II, 152) und *dhṛṣṇóti* (S. 255).[3] *Akṣ-*, das, wie aus *mahánirasṭa-ḥ* ‚ein verschnittener Ochs' hervorgeht, auf **a*ˣ*k̂s* zurückzuführen ist, enthält wohl das Formans *-s-*, so daß es wahrscheinlich mit *śásati* ‚schneiden' (s. Klasse A; Wzl. **ak̂*) zusammengehört.

Ved. *apsate* (nur in *apsanta* ṚS I, 100, 8ᵃ) zu ai. *āpnóti*, aw. *apayeiti.* Siehe dazu Charpentier, Desiderativb. 15 sq.

---

[1] Siehe oben S. 251 A. 3.

[2] Viele Verba aus dem Dhātupāṭha (z. T. sehr unsicherer Lesung) können hierher gehören, z. B. *kaṣati* (*hiṃsārthaḥ*; zu *kalaha-ḥ*, Wzl. **qel-* ‚schlagen'?), *parṣati* (*secane*; dazu wohl *parṣate, ārdrabhāvaḥ*; vgl. *pṛ̥ṣat, pṛṣatá-m* ‚Tropfen', ab. *prachŭ* ‚χονιορτός, χοῦς', an. *fors* M. ‚Wasserfall', s. Trautmann, 206 sq., Walde, Vgl. Wb. II, 50. Hierher auch toch. A *pärs-, pars-* ‚sprengen', vgl. hitt. *pap(p)ars* ‚dass.'), *parṣati* (*hiṃsāsankleśanayoḥ*; zu *pṛ̥t*, lit. *per̃ti*? s. Vgl. Wb. II, 42), *parṣati* (*dāne*; zu *pūrtá-m*, gr. ἔπορον?), *neṣati* (*secane*; sehr unsicher. Zu *ninayati* ‚er gießt aus'?) u. a. Für *jeṣati* (*gatau*) weist H. Kern, Taal en Letteren IX, 190, auf pāli *jessati* ‚umherirren' (*vicarati* Schol.) z. B. Jāt. V, 259, VI, 296 hin. Das Wort wird wohl zu *jinvati, -jinóti* ‚sich regen, lebendig sein usw.' gehören.

[3] Daher wäre *akṣ-* vielleicht besser aus *$_{a}$*k̂s* (mit reduziertem Vokal, vgl. *cáṣṭe* S. 243) zu erklären und zur Klasse D zu rechnen.

kárṣati ‚zieht, schleppt, pflügt', *kṛṣáti* ‚er zieht Furchen',[1] *karṣū́-ḥ*[1] ‚Furche', aw. *karšaiti* ‚furchtet ein', *karša-* MN., *karšiš* F. ‚Furche', *karšūš* F. ‚Ackerland', arm. *kharšem* ‚ziehen' (s. Meillet, Esquisse d'une gramm. comp. de l'arm. cl. 19) — woneben *s*-lose Formen vorliegen in aw. *kārayeiti* ‚einfurchen', *čarānəm* ‚Gefild(?)', afg. *karal* ‚ackern, pflügen', Pamirdial. *čaram* ‚bebaue das Feld' — gehören trotz gr. πόλος· ἡ μεταβεβλημένη γῆ εἰς κατασπορὰν Hes., πολεῖν ‚pflügen' Hes. O 462, πολεύειν γῆν Soph. Ant. 342, lat. *colo* ‚bebaue das Feld' wohl nicht zur Wzl. **qᵘel-* (Bartholomae, Wb. 581), sondern sind nach Bernekers sehr annehmbarer Vermutung mit čech. *čára* ‚Linie', obersorb. *čara* ‚Furche, Linie, Durchhau, Wildbahn im Walde' zu verknüpfen.

Ai. *gharṣati* ‚reibt' gehört wohl zu gr. χέραδος ‚Grieß' usw., s. Persson, Wzerw. 84. Daneben **ghōrso-* (Klasse C) in russ. *goróch*, skr. *grȁh* ‚Erbse'.

Ved. *ghóṣati* 1. ‚hören', 2. ‚laut schreien', *ghóṣa-ḥ* M. 1. ‚Geschrei, Lärm', 2. ‚Ohr' (in den EN. *Aśvaghoṣa-ḥ* ‚Pferdeohr', *Harighoṣa-ḥ* ‚Gelbohr', vgl. aw. *zairigaošō*),[2] Gaw. *gəuš.ō*, jaw. *gaošō*, ap. *gaušā* Dual.,[3] np. *gōš* ‚Ohr'. Die Bedeutung ‚laut schreien' läßt sich aus der kausativen Bedeutung des *s*-Präsens erklären, wie bei aw. *čašte*, *čōišti*, *taxšaiti* u. a.[4] Die Bedeutung ‚hören' hat man schon längst für *á ghoṣati* angenommen (Graßmann 422, Ludwig, Rigveda V, 169).[5] Für den begrifflichen Zusammenhang zwischen Verba des Hörens und des Tönens vgl. Wackernagel, IF XLV, 310 A. 1 (mit Lit.) und unten aw. *aošete*.

---

[1] Mit Unrecht hat Bartholomae, Wb. 456 sq., *karš-* ‚ziehen' und *karš-* ‚einfurchen' getrennt. Die letzte Bedeutung beruht auf einer technischen Bedeutungsverengung innerhalb des Indoiranischen, wofür die anderen idg. Sprachen mehrere Parallelen bieten; vgl. gr. ἐρύω neben ὅρος ‚Grenzfurche', osk. *uruvú* ‚dss.', lat. *urus* ‚circuitus civitatis', gr. ἕλκω neben lat. *sulcus* ‚Furche'.

[2] Gegen Wackernagels, IF XLV, 310, abweisendes Urteil s. Lommel, KZ L, 262 sqq., mit zahlreichen Bedeutungsparallelen.

[3] Oder Plural? s. Meillet, MSL XVI, 313 A 1.

[4] Vgl. auch jaw. *frasraoϑrəm*, *frasraošya-N.* ‚lautes Aufsagen', *frasrūtiš* ‚Vortrag (von Gebeten)'.

[5] Siehe auch Geldner, Glossar 58, Wackernagel, IF XLV, 310.

Daher sind alle früheren Erklärungsversuche, welche die Bedeutung ‚schreien' zum Ausgangspunkte hatten, als verfehlt zu betrachten.[1]

Die Bedeutung ‚hören' findet sich in aw. *gūšte, gūṣaite* ‚vernehmen' wieder. In *gūšte* lebt das Medium des alten *s*-Präsens noch in seiner ursprünglichen Gestalt weiter. Das thematische *gūšaite* wird von der 3. Pl. *gūšante* ausgegangen sein. Das Kausativum dazu liegt noch in *gūšayaṯ-uxδō* (Yt. 13, 16) ‚sein Wort zu Gehör bringend' vor. Freilich hat man in jüngerer Zeit diese Form mehrmals beanstandet. Nach Wackernagel, KZ XLIII, 278 A soll statt dessen *gaošayaṯ-* zu lesen sein. Diese an sich zwar mögliche Änderung, wofür neuerdings (unabhängig von W.) auch B. Geiger, Festschrift Andreas 96, eingetreten ist, scheint mir aber keineswegs geboten.

Der geringwertigen HS P_{13} gegenüber P_1 und L_{18} einen größeren Wert beizulegen, eben weil nur sie *gaoš-* hat, wozu Geiger sich entschließen möchte, ist eine petitio principii. Die oben besprochenen ai. Formen *iṣáyati, dūṣayati, bhīṣayati, bhūṣayati* machen es dagegen durchaus wahrscheinlich, daß es zu *gūšte, gūšaite* auch ein Kausativum *gūšayeiti* gegeben hat.[2] Die indoiranischen Formen gehen auf ein altes *s*-Präsens zurück: Ind. Präs. Med. **ghu-s-aí*, Konj. **gheú-s-ōi*, woneben ein athem. Präsens **ghoú-mi* stand, das auch den Guttural in *ghavate* (*śabde*) Dhātup. 22, 55 und *ghoṣati* (statt des zu erwartenden **hoṣati*) erklären dürfte. Eine sehr wichtige Stütze für diese Annahme ist das bisher unerklärte ap. *gaubataiy*

[1] So z. B. Zusammenstellung mit got. *gaunon* (Persson, Wzerw. 283, Grundr. II[1], 1022, Charpentier, Desiderativb. 101, zuletzt Persson, Beiträge 118 sq. Siehe auch Mühlenbach-Endzelin, Wb. I, 612), mit norw. dial. *gaula* ‚heulen', aisl. *giδla* ‚Heulen des Windes' (**gheuls-*, so Charpentier, KZ XL, 442 A 1), oder mit nhd. *gusche* ‚Mund' (Zupitza, Germ. Gutt. 97, Uhlenbeck, Wb. 86). Auch die neuerdings von Wüst, ZII V, 172 sq. (mit Lit.), vorgetragene Erklärung (*gha* + *auš-*) ist abzulehnen (die Verbalkomposition ist jung!). Für norw. dial. *gausta* ‚schnell und undeutlich reden' s. Persson, Beiträge 750.

[2] Dennoch scheint das zirkassische Lehnwort *guš'a'yn* auf ein hochstufiges Kausativum im Altiranischen hinzuweisen, s. Prince N. Troubetzkoy, MSL XXII, 249 (vielleicht eine dialektische Erscheinung, wie die von Meillet, JAS 1920, tome XV, 190 besprochene). Für *apa gaošayā̊* Yt. 10, 48 (Gr. Ir. Phil. I a 195) vgl. Wb. 486.

,er sagt', das ein *bh*-Präsens zu **gheu-* ist, wie ved. *stóbhate* zu *stu-*,[1] *śóbhate* zu *śu-* (vgl. *śuc-*, *śudh-*), vgl. *rébhate* vielleicht zu lit. *rěju* ,ich brülle', adh. *rêrên*, ags. *rárian* ,brüllen, blöken'.[2] Im Ap. findet sich also die Bedeutung von *ghoṣati* wieder. Die weitere Anknüpfung bereitet keine Schwierigkeit: eine Wzl. **gheu* ,wahrnehmen' liegt in an. *gaum* F., *gaumr* M. ,Aufmerksamkeit' (wovon got. *gaumjan* ,bemerken, sehen', an. *geyma* ,beachten, verwahren', ags. *gíeman* ,sich kümmern') vor, womit Falk und Torp (Germ. Spracheinheit 121) auch an. *gá*, Prät. *gáđa* ,beachten', *gæta* ,beachten, hüten' verknüpfen.[3] Durch ab. *gověti* ,verehren', das auf eine alte athematische Flexion hinweist,[4] wird die Existenz eines Präsens **ghoú-mi*, **ghu-més* bestätigt.

Die Bedeutung ,wahrnehmen' hat im Indoiranischen eine Verengung zu ,hören' erfahren. Diese Erscheinung ist nicht selten. So gehören gr. *ἀκούω*, got. *hausjan* (**qou-s-*, Klasse E) ,hören' zu **qeu-* z. B. in ai. *ákuvate* ,beabsichtigt', gr. *κοέω* ,merken', vgl. auch russ. *čújat'* ,fühlen, hören, vernehmen'. Ebenso bedeutet gr. *αἰσθάνομαι* sehr oft ,hören', wie auch im Ital. *sentire* das ältere *udire* ,hören' verdrängt hat.

Ved. *taṃsayati* ,zieht hin und her', Aor. *átasat*; *tásara-m* ,Weberschiffchen', *vítasti-ḥ*, aw. *vītastiš* ,Spanne' haben eine Entsprechung in got. *atþinsan* ,heranziehen', lit. *tęsiù*, *tę̃sti* ,durch Ziehen dehnen, verlängern, fortfahren' usw. Wzl. *ten*, s. Vgl. Wb. I, 727.[5]

Bhaṣati ,bellt' (seit dem Epos), *bhaṣá-ḥ* ,bellend' (seit VS 30, 19) stimmen in Form und Bedeutung vollkommen zu ags. *bellan* ,bellen', vgl. auch lit. *bal̃sas* ,Stimme'. Obwohl in diesem Falle die Möglichkeit, daß es sich um eine einzelsprachlich entstandene onomatopoëtische

---

[1] Z. B. Benfey, K. Skr. Gr. § 72, Or. u. Occ. I, 422.

[2] Siehe aber auch Grundr. II², 3, 31 für die germ. Wörter. Weitere Beispiele für das Formans *-bh-* bei Persson, Wzerw. 54 sqq.

[3] Vgl. aber Noreen, Abr. urgerm. Lautl. 201, An. Gr.³ 133.

[4] Siehe Buning, De indogermaansche athematische conjugatie in het Slavisch (Diss. Leiden) S. 29.

[5] Unrichtig Hirt, Idg. Gr. IV, 255, der solche Präsentia für Nachbildungen nach dem *s*-Aorist hält. Siehe auch Pisani, Grammatica S. 101, Brugmann, KVG 297.

Bildung handelt (s. Uhlenbeck 198), nicht ausgeschlossen ist, spricht die Wahrscheinlichkeit doch für Fortunatovs Kombination.

Ved. *bhreṣati* ‚wankt, schwankt' enthält **bhrei-*, das von **bher-* in ved. *bhuráti* ‚bewegt sich, bebt', aw. *baraiti* ‚weht heftig' kaum zu trennen ist. Näherer Zusammenhang mit gr. *φριμάω, φριμάσσομαι* ‚bewege mich unruhig, springe, schnaube' und besonders mit norw. mdart. *brīsa* ‚aufflackern, glänzen, prangen' (s. Walde, Vgl. Wb. II, 159) ist möglich.[1]

Br. *makṣati* ‚untersinken' (Belege bei Charpentier, Desiderativb. 60, vgl. auch Oertel, ZII VIII, 293) aus **mezg-s-* (> **mesq-s-*). Vgl. aw. *hixšāne* ‚ich soll hinterher sein' (aus **si-sq^{u}-s*). *Makṣati* ist ein *s*-Präsens zu *majjati*.

Auf **matsati* (*s*-Präsens zu *mádati*) scheinen ved. *matsará-ḥ* und *matsarí(n)* ‚erheiternd' zurückzugehen. Für die Bedeutung dieser Wörter s. Ai. Gr. II, 37.

Br. *mekṣayati* ‚mischen' weist auf ein Präs. **mekṣati* hin. Statt *mekṣā́mi* AthS. VII, 102, 1^{c} ist aber wegen des Akzents wohl *mekṣyā́mi* zu lesen. Für *-mimikṣé* s. Macdonell, Ved. Gr. 359 A 8. Dazu ved. *āmíkṣā* F. ‚Quark von Milch', vgl. an. *mysa* ‚Molken', nschwed. dial. *misa, missu* usw. und (s. Lidén, Stud. z. ai. u. vgl. Spr. 41 A 1) osset. *misin* ‚Buttermilch'.[2] Die Wzl. **meik̑-* liegt in ved. *miśrá-ḥ, ámiśla-ḥ* ‚vermischt, vermengt' vor.

Die etymologische Erklärung von ai. *āmreḍayati* ‚wiederholen', *upani-mreḍate* ‚erfreuen, beglücken' wird durch die stark auseinandergehenden Bedeutungen sehr erschwert. Die von Wackernagel, Ai. Gr. I, 213, 274, erwähnten Erklärungen überzeugen nicht. Als Grundform ist wohl **mreis-d-* oder **mleis-d-* anzusetzen.[3]

Ved. *rákṣati* ‚hütet, schirmt, bewahrt', gr. *ἀλέξω* ‚wehre ab, schirme' von **aleq-*.

---

[1] Siehe auch Wood, KZ XLIV, 61.

[2] Die Zugehörigkeit von mir. *medg* ‚Molken', kymr. *maidd*, nkorn. *meith* usw. ist trotz Pedersen, Kelt. Gr. I, 88, sehr problematisch. Ablehnend Charpentier, KZ XLVI, 39, der die Wörter (wie schon Uhlenbeck 210) mit ai. *majjá* verbindet.

[3] Vgl. *mleḍati* bei Vopadeva.

Ved. *reṣati* (nur *reṣat* RS VII, 20, 6ᵃ), *ríṣyati* ‚beschädigen usw.‘, aw. *raēšyeiti* ‚Schaden tun‘, *irišyeiti* ‚Schaden tun, — nehmen‘, *irištō* ‚beschädigt‘. Hierher auch aw. *raēšō* M. ‚Spalte in der Erde‘?[1] Die weitere Anknüpfung ist unsicher. Zu einer Wzl. **rei-* ‚ritzen‘ (s. Walde, Vgl. Wb. II, 345 sq.)? Ai. *arí-ḥ* ‚Feind‘, gr. ἔρις sind wahrscheinlich fernzuhalten.

Ved. *roṣati*, woneben sūtr. *ruṣati*, ep. *ruṣyati* (Klasse D) ‚ist unwirsch usw.‘. Dieselbe Wurzel auch in lit. *rústu, rústi* ‚zornig werden‘, *rústas* ‚zornig, unfreundlich‘.[2] Daneben **reu-* in ags. *réow* ‚aufgeregt, stürmisch, wild, rauh‘, got. *unmana-riggws* ‚wild, grausam‘, s. Walde, Vgl. Wb. I, 141.

Ep. *lakṣati* ‚markiert, bemerkt, nimmt wahr‘, ved. *lakṣá-m* ‚Zeichen, Mal, Zielpunkt, Marke‘. Es ist wohl rein zufällig, daß das Verbum erst so spät vorkommt.[3] Verknüpfung mit ahd. *luogên* ‚schauen usw.‘ ist möglich.[4]

Ai. *várṣati* ‚regnet‘, *varṣá-* M. N. ‚Regen‘, gr. ἐέρση ‚Tau‘ usw. zu ai. *vári-* ‚Wasser‘, aw. *vairiš* ‚See‘, lit. *júrės* ‚Meer‘ usw., s. Persson, Wzerw. 85 sq. Der Vokalismus von gr. οὐρέω ‚harne‘ aus **u̯ors-ei̯ō* kann nicht alt sein: das Verbum ist zweifellos ein nachträglich zu **u̯érseti* gebildetes Kausativum. Ein Rest der zu dieser Wurzel gehörigen *es*-Formen findet sich in mir. *frass* ‚Regen‘, nach Walde, Vgl. Wb. I, 269 (gegen Pedersen, Kelt. Gr. I, 44. 176) aus **u̯ros-tā* entstanden,[5]

---

[1] Anders Bartholomae 1487, Scheftelowitz, ZDMG LIX, 704 (zu russ. *lěcha* ‚Furche‘; so neuerdings wieder Vasmer, Zs. Sl. Ph. I, 64).

[2] Für das ū läßt sich vielleicht ai. *rūrá-ḥ* ‚hitzig‘ anführen, das Persson hiermit verbindet.

[3] Mit Unrecht halten Uhlenbeck 257, Brugmann, Grundr. II², 3, 341 die ganze Sippe für eine sekundäre Ableitung aus *lakṣá-m*. Vgl. ved. *lákṣma* N., *lakṣmí-ḥ* F., brāhm. *lakṣita-ḥ*!

[4] Johansson, IF II, 10, Petersson, Stud. idg. Heterokl. 263 sq. Man könnte freilich auch an lit. *regiù, regëti* ‚sehen‘ denken, s. aber Būga, Kalba ir Senovė 278. Verfehlt Brugmann, Grundr. II¹, 1023 (s. auch II², 3, 341; zu *lágati*), Windisch, KZ XXI, 427 (mir. *lassait* ‚sie flammen‘ usw.).

[5] Denselben Vokalismus zeigt übrigens air. *mlas*, nir. kymr. *blas*, bret. *blaz* ‚Geschmack‘, welche vielleicht auf **mlₑs-* zurückgehen. Daneben **ml̥s-* in russ. *molsát'* ‚saugen, nagen‘, čech. *mlsati* ‚lecken, naschen‘. Vielleicht ist ai. *mr̥ṣṭá-ḥ* in

das dann eine Weiterbildung des alten Verbalnomens **u̯rōs*, **u̯ros-m̥* usw. wäre.

Auf **veṣati* weist ai. *véṣa-ḥ* ,Tracht, Anzug' hin.[1] Dazu mit dem Formans *-ka-* (s. oben zu aw. *sraščaiti*): *veṣká-ḥ* ,Schlinge' (s. Lidén, Studien 49), mit *t*-Formans: *veṣṭate* ,windet sich', *veṣṭáyati* ,umwindet, umwickelt' (das PPP *viṣṭita-ḥ* ist wohl eine Neubildung) und lit. *výstyti* ,wickeln, winden'. Die ganze Gruppe zu *váyati* ,flicht, webt' usw. *Veṣṭate* ist, wie man schon längst erkannt hat, mit *céṣṭati* ,regt sich, ist geschäftig, treibt' (zu gr. ἔκιον usw.) bildungsverwandt.

Möglicherweise enthält auch *śáṃsati*, aw. *saŋhaiti* ,sagt auf, rezitiert' ein *s*-Formans. Man kommt jedoch über vage Vermutungen nicht hinaus, vgl. Fay, AmJPh. XXV, 178 sq. Näherer Zusammenhang mit *niśamayati* ,wird gewahr, vernimmt' ist denkbar. Vgl. auch ab. *sęštь* ,σοφός, φρόνιμος' (**k̑ems-t-i̯o-?*).[2] Dagegen geht Mladenov, Donum Natalicium 416 sq., von *k̑en* aus, vgl. ab. *sętъ* ,inquit',[3] alb. *ϑom* ,ich sage', nir. *caint* ,Gaunersprache', kymr. *ceintach* ,Streit, Zank' u. a.

In diesem Zusammenhange sind auch die zu *ā*-Wurzeln gehörigen Präsentia *bhā́sati* (zu *bhāti* ,scheint'), *hā́sate* ,läuft um die Wette' (zu *jíhīte*)[4] und *rā́sate* ,schenkt'[5] (zu *rā́ti* dss.) zu erwähnen. Zum Teil können es aber thematische Neubildungen zum Ind. sein, wie ved. *śā́sati*. Ob das Awestische derartige Präsentia gehabt hat, läßt sich schwer ermitteln. Eine Form wie z. B. *nipåŋhe* Y. 49, 10[b] ,ich will in Verwahr geben' kann sowohl desideratives *so*-Präsens als

der Bedeutung ,lecker, wohlschmeckend' von *mr̥ṣṭá-ḥ* ,geputzt, rein, blank' (*marj-*) zu trennen und zu dieser Gruppe zu stellen (vgl. nhd. *lecker* : *lecken*). Bemerkenswert ist, daß die Nebenform *miṣṭa-ḥ* (Sanskritisierung von präkrit *miṭṭha*) nur in der Bedeutung ,schmackhaft, lecker' üblich war: wahrscheinlich wurden *mr̥ṣṭá-ḥ* ,lecker' und *mr̥ṣṭá-ḥ* ,rein' als zwei verschiedene Wörter empfunden. **Ml-es-* zu der Wzl. *mel* ,zerreiben' usw.?

[1] Unrichtig Uhlenbeck 298.

[2] Mir. *cond* ,Verstand', ab. *sǫdъ* ,Urteil' von **k̑om-d(h)-*? Anders Pedersen, Kelt. Gr. II, 502.

[3] Vgl. aber van Wijk, IF XLIII, 288 sq.

[4] AthS. IV, 36, 5[a]; s. Whitney, Roots 204, Macdonell, Ved. Gr. 380 A 7.

[5] Vgl. 3. Sg. *rāsatām*, 3. Pl. *rāsantām* (s. dazu Wackernagel, Verm. Beitr. 49), *rā́samāna-ḥ* (AthS.).

Konj. Aor. sein. Bei jaw. *frā xrånhayete* ‚wird erschüttert‘ (Wzl. **qrā-s-* : as. *hrōrian*)[1] bleibt es unsicher, ob ein thematisches Präsens zugrunde liegt. Dagegen hat *yånhayeiti* sehr wahrscheinlich zu einem athematischen **yāsti* gehört (s. oben S. 199). Einige Reste lassen sich in Nominalbildungen nachweisen, z. B. gaw. *dånhā*[2] ‚künftig stattfindendes, in Aussicht gestelltes Verleihen‘ zu **dånhaiti* ‚er will geben‘ (vgl. ai. *pipāsā́* zu *pípāsati*): das dazugehörige Wurzelnomen liegt in ai. *sudā́ḥ* ‚reichlich gebend‘, *dā́svān* ‚gabenreich‘ vor. So ist jaw. *aiwyāstiš* ‚Bahn, Zurücklegung des Weges‘ (**aiwi-ā-zd-ti-* nach dem Altir. Wb. 97 sq.) wohl in *aiwi-yās-ti-* zu zerlegen, vgl. *yāh-* ‚Krise, Entscheidung, Wendepunkt‘, das freilich nach Kuryłowicz, Traces de la place du ton en Gathique (s. auch Prace Filolog. XI, 221 sq.) als *yā-ah-* aufzufassen ist, und *yånhuya-* (Altir. Wb. 1299).

§ 23. Von den Präsentien mit Nasal-Infix gehören nach § 1 folgende Formen zu dieser Klasse:[3]

br. *dhvaṃsati* ‚zerfallen, zerstieben‘. In der Ṛksaṃhitā nur nasallose Formen, z. B. das Kaus. *dhvasáyati* (erst seit den Brāhmaṇas *dhvaṃsáyati*). Das Part. *dhvastá-ḥ* kann wie *trasta-ḥ*, *grasta-ḥ* usw. beurteilt werden, ved. *dhvasmā́* M. ‚Rauch, Staub‘ wie etwa *vásma* N. ‚Gewand‘ (s. auch Wackernagel, IF XLV, 325). Auch in ved. *dhvasrá-ḥ* und ved. *Dhvasánti-ḥ* (EN) liegt die erstarrte

---

[1] Lit. bei Persson, Beiträge 959. Bei dieser Etymologie ist freilich die germanische Gruppe von ai. *śrā́yati*, gr. *κεράννυμι* (so Fick III[4], 106) zu trennen, was sich nicht empfiehlt. Andererseits kann *xrāŋhayete* natürlich auf keine Weise mit *śrā́yati* vereinigt werden (so Vgl. Wb. I, 420!). Trennt man daher *xrāŋhayete* von *hrōrian* usw., so könnte man das aw. Wort zu einem Präsens der Klasse C stellen, das weiterhin mit gr. *κρούω* ‚stoßen, schlagen‘, lit. *krušù*, *krùšti* ‚stampfen, zerstoßen‘, ab. *sъkrušiti* ‚zerbrechen (trans.)‘ verwandt sein könnte. *Ašxrāx ͮanutəmō* bedeutet dann ‚der am meisten schlagende‘, *frā xrāŋhayete* etwa ‚ἐκπλήττεται‘ (für die Bedeutung vgl. auch russ. *porazit'*, lat. *attonitus*, ndl. *verslagen* u. a.). Formell wäre *yāŋhayeiti* (**i̯ō(u)-s-*) vergleichbar.

[2] Siehe aber Z. altir. Wb. 171.

[3] Ein altes Konjunktiv-Präsens könnte auch in ab. *tręsǫ*, *tręsti* ‚zittern‘ vorliegen (verfehlt Persson, Wzerw. 85, 153; vgl. auch Beitr. 584; Vondrák, Sl. Gr. I[2], 712). Wahrscheinlicher ist es aber, *tręsǫ* als Konjunktiv-Präsens von **trem-* zu betrachten, vgl. got. *þramstei* ‚Heuschrecke‘.

Wurzelgestalt *dhvas-* vor. So kann *atidhvasán* Vālakh. 7, 5 als Imperf. aufgefaßt werden.[1] Vgl. weiter z. B. lit. *dvesiu, dvė̃sti* ‚keuchen', *dvāsė, dvasià* ‚Geist'.[2] Diese Wörter enthalten eine *es*-Form **dhu̯-es-* von **dheu-* (ai. *dhunóti*), s. Fick I[4], 76, Walde, Vgl. Wb. I, 843. Neben **dhu̯-es-* findet sich **dhūs-* (Klasse D) in *dhūsara-ḥ* ‚staubfarbig', lat. *furo* usw.

Weil die Existenz awestischer *sk̂*-Präsentia mit hochstufigem Wurzelvokalismus durch *tafsat̰* nicht erwiesen wird, ist aw. *dvąsaiti* ‚fliegt' statt auf *dhu̯ensk̂-*[3] vielleicht auf *dhu̯n̥sk̂-*[4] zurückzuführen. Dann würde die Erweiterung **dhu̯-en-ə-* zugrunde liegen.[5]

Neben br. *srámsate* ‚herabfallen, zerfallen, vergehen' (vgl. *asthi-sraṃsá-ḥ, paruḥsraṃsá-ḥ* AS) begegnet *ásrat* VS VIII, 28, vielleicht altes Imperf. zu **srasmi* (vgl. *aśāt* zu *śā́smi*), wovon dann *srasema* ṚS VI, 11, 6[d] eine thematische Weiterbildung wäre.

Sras- liegt auch in mind. *lhasaī* vor, s. Charpentier, ZDMG LXXIII, 152 A 3. Außerarische Verwandte sind unsicher; am wahrscheinlichsten ist noch Verknüpfung mit lat. *fimbria* ‚Franse, Troddel', s. Vgl. Wb. II, 705.[6] **Sr-es-* ist wohl eine *es*-Form von

[1] So auch Graßmann 699; dagegen nach Whitney, Roots 86, Macdonell, Ved. Gr. 372 ein Aor.

[2] Hom. *θέειον, θήϊον*, att. *θεῖον* ‚Schwefeldampf', das man auch auf **dhu̯es-* zu beziehen pflegt (s. Boisacq 337) ist vielmehr eine Ableitung von **dhéu̯es-* N., vgl. ai. *rahasya-m, ayaśasya-ḥ* u. dgl. Daß es die Wurzel **dheu̯es-* enthält (Noreen, Abr. Urg. Lautl. 88), ist jedenfalls ausgeschlossen. *Θήϊον* (nur χ 493) ist wohl eine von einem späten Dichter nach dem Verhältnis von etwa att. *ἀνθρώπειος* zu jon. *ἀνθρωπήϊος* künstlich geschaffene ‚jonische' Form von att. *θεῖον*.

[3] So Reichelt, Aw. Elem. 111, Brugmann, Grundr. II[2], 3, 355.

[4] Vgl. ai. *vāñchati* ‚wünscht' u. dgl.

[5] Ai. *dhvaṃsati* (Reichelt 453) ist somit nur indirekt vergleichbar. Ob in ap. *Dāduhya* (Air. Wb. 731) **dhuns-* steckt, ist fraglich.

[6] Gaw. *rā̊ŋhayeiti* ‚ist abtrünnig' (für die angebliche Kausativbedeutung s. Andreas und Wackernagel, NGGW 1931, 327), *raŋhō* ‚epileptisch' kann trotz Bartholomae, Ar. F. II, 179, Wb. 1510 (s. aber Scheftelowitz, ZDMG LIX, 704) nicht auf **srah* zurückgehen, da dann statt *rārəšyeiti* vielmehr **haŋrəš-* (aus **se-sr̥s*) zu erwarten wäre. Eher als ‚abirren' zu ai. *irasyáti* (s. Klasse A), lat. *errāre* ‚irren', got. *airzeis* ‚verführt', *airzjan* ‚verführen, betrügen', Wzl. **er-* (s. weiter Persson, Beitr. 836 sq.). — Gr. *ῥαίω* ‚zerschmettere' (Charpentier l. c.) steht von *srámsate* begrifflich zu weit ab.

**ser-* : ai. *sísarti* ‚fließt, eilt', obwohl die Bedeutungen nicht ganz stimmen.[1]

Von den hierhergehörigen Nomina sei besonders erwähnt: Ai. *ghraṃsá-ḥ* M. ‚Hitze, Sonnenglut' mit nasaliertem **g̯ʰhr-es-* zu *gharmá-ḥ* usw. Die Infigierung ist altererbt, wie sich aus kymr. *gwres* ‚Hitze', bret. *groez, grouez*, dss., ergibt. Daneben ir. *grís* ‚Feuer' aus **g̯ʰhrēnso-* (Pedersen, KG I, 108), weshalb es zur Klasse C zu rechnen ist. Nach Thurneysen, Hb. des Air. 128 ist es freilich unter Einfluß von *grían* ‚Sonne' umgebildet. Die schwundstufige Form **g̯ʰhr̥s-* darf man wohl in ved. *ghŕ̥ṣu-ḥ* ‚entbrannt, heiß (vom Kampf)', *ghŕ̥ṣvi-ḥ* ‚in froher Erwartung, freudig, kampflustig' suchen. Für die Bedeutung vgl. lat. *ardens*, schwed. *yster* ‚sehr lebhaft, unbändig' (**eus-*). Das Formans *-vi-* ist wohl mittels *i* aus dem Formans *-u-* weitergebildet worden, ebenso wie von einem Stamme **mr̥ni-* (got. *muns*) eine *u*-Erweiterung in ai. *mányu-ḥ* ‚Zorn' vorliegt.[2]

§ 24. Zu dieser Klasse gehören auch einige von *seṭ*-Wurzeln abgeleitete Präsentia.

Ved. *aviṣyáti* hält man gewöhnlich für ein Denominativum,[3] was aber von Delbrück, Verbum 184, mit Recht angezweifelt wurde. Die Nomina *aviṣyá* ‚Freßlust', *aviṣyú-ḥ* ‚habgierig' sind wie *irasyá* usw.

---

[1] Vgl. aber R̥S II, 11, 7d *áraṃsta párvataś cit sariṣyán* ‚the cloud paused, wishing to pour down' (Hopkins, AmJPh. XIII, 16; so auch Graßmann: ‚Wasser strömend'. Aber Ludwig, II, 52: ‚der bewegliche Berg', Geldner: ‚der Berg, der davonlaufen wollte', s. auch Sāyaṇa) und Jātakam. XV, 12d *toyāni nimnābhimukhāni sasruḥ*. Siehe auch R̥S X, 95, 6e *sasruḥ* ‚verschwanden, liefen fort'. Mit *sráṃsate* ist wohl jaw. *sraščaiti* ‚triefregnen' (s. Klasse A) verwandt.

[2] Für die mit *-vi-* gebildeten Adjektiva s. auch Leumann, Etym. Wb. 83 Fußn. Ai. *ghr̥ṣvi-ḥ* ‚Eber' (Uṇ. 4, 57), das man entweder zu *ghargharа-ḥ* oder zu gr. *χοῖρος* zu stellen pflegt, ist kaum von dem Adjektiv zu trennen. Ein *u*-Adjektiv der unerweiterten Wurzel dürfte in *φαρυμός· τολμηρός, θρασύς* Hes. erhalten sein. Anders Persson, Beitr. 179, 335, 785.

[3] Graßmann 131, Hopkins, AmJPh. XIII, 14, Whitney, Gr. § 1061 a, Brugmann, Grundr. II², 3, 208.

zu beurteilen. Von *aviṣ-*, das sonst als Grundlage vorauszusetzen wäre, findet sich übrigens keine Spur, denn *avasá-m* ‚Zehrung, Nahrung' beruht auf **ávas-*.

Auf **kraviṣati*[1] weist *kraviṣṇú-ḥ* ‚blutdürstig' hin, das desiderative Bedeutung hat wie *utpatiṣṇu-ḥ* u. a. (s. unten) und sich wie ved. *jiṣṇú-ḥ, daṅkṣṇú-ḥ, vṛdhasnú-ḥ, cariṣṇú-ḥ*, br. *bhūṣṇu-ḥ, bhaviṣṇú-ḥ* usw. an ein *s*-Präsens anschließt, das noch im jaw. Partizip als *xrvīšyant-* ‚blutdürstig, grausam' vorliegt. Weil aber Yt. 10, 36 und 13, 33 (achtsilbige Verse), ebenso Y. 9, 30, wo Lommel, Zeitschr. f. Ind. u. Iran. V, 78, *xruvišyoto* liest und — wenn man statt des überlieferten *haēnayā̊* wieder *haēnā̊* einsetzt[2] — auch Yt. 10, 8. 48; 19, 54 das Metrum *xruviš-* fordert, fragt es sich, ob statt der Lesarten *xrvīš-* und *xrūiš-*,[3] welche auf ein arsakidisches חרויש hinweisen, nicht vielmehr *xraviš-*[4] zu lesen ist, wodurch das wegen *kraviṣṇú-ḥ* vorausgesetzte Konjunktiv-Präsens sichergestellt wäre. Wie das Verhältnis des ‚athematischen' Wurzelnomens ai. *kravíḥ* N., gr. κρέας zum thematischen Konjunktiv-Präsens **kraviṣati* zu beurteilen ist, vermag ich nicht aufzuklären. Vgl. das ähnliche Verhältnis von gr. κέρας ‚Mischung' (in αὐτόκερας, μετάκερας) zu hom. κεράω (**kerə-s-ō*) und von πέλας zu dem aus πελάσσαι zu erschließenden Präsens πελάω (s. Persson, Beitr. 583).[5] In lat. *cruor* dürfte ein zur *es*-Form **qruu̯-es-* gehöriges Wurzelnomen **qruu̯ōs* F. vorliegen. Osk. *krustatar* ‚cruentator' ist mehrdeutig (**qruu̯es-* oder **qrūs-*).

---

[1] Die Konjunktivform *bhaviṣāt* (AB) ist keine hinreichende Stütze für die Annahme eines Präsens *bhaviṣati*.

[2] Lommel S. 77 will *haēnąm* lesen. Vgl. aber jetzt über die Schreibung *haēnayā̊* Hertel, IIQF VII, S. XI (daher liest er Yt. 19, 54 *haenāh xruvišyeitīš*, vgl. Die ar. Herrs. u. Siegesfeuer 28, Beitr. z. Metr. d. Aw. u. d. Ṛgveda 38. So schon Bartholomae, Ar. F. I, 124).

[3] So an folgenden Stellen überliefert: Yt. 15, 49 (in F_2, Pt_1, E_1), Yt. 13, 33 (in P_{13}), Yt. 10, 8 (in L_{18}).

[4] So Y. 9, 30 (K_4), Yt. 13, 33, (J_{10}, Mf_3, K_{18}, $_{38}$ H_5), Yt. 19, 54 (J_{10}). Vgl. aber auch ai. *túviṣmān, tuviṣṭama-ḥ* neben *taviṣyáte, taviṣyā́* usw. (s. unten).

[5] Daß *kravíḥ* eine sekundäre Bildung sei, vermutet Meillet, MSL XV, 262. Ganz anders über diese Formen Joh. Schmidt, Pluralb. 338 sq.

Ähnlicher Art ist offenbar die Gruppe ved. *taviṣá-ḥ* ,tüchtig, kraftvoll', *taviṣyā́* ,Ungestüm, Heftigkeit', welche ein Präsens *taviṣyáte* voraussetzen, das in der Tat belegt ist. Ein mit *kravíḥ* vergleichbares Neutrum scheint noch in aw. *təviš* ,Gewalttätigkeit' (Y. 29, 1[d]) erhalten zu sein. Daneben ved. *táviṣī* ,Kraft, Stärke, Ungestüm', aw. *təvīšī*. Die zu erwartende Stammform der Klasse D: **tuviṣ-* läßt sich in ved. *túviṣmān* ,kraftvoll, mächtig', *tuvíṣṭama-ḥ* ,der überlegenste, stärkste' noch nachweisen. Eine ganz andere Beurteilung dieser Wörter bei J. Schmidt, Pluralbildung 381.[1]

Unklar ist *naríṣṭā*, das man doch wohl auf eine Form *nar-iṣ-* beziehen muß, obwohl sonst keine *seṭ*-Formen bei dieser Wurzel vorkommen.

Ved. *saniṣyáti* ,verlangt', *saniṣyú-ḥ* ,verlangend' lassen sich ebenso erklären.

Unsicher ist, ob in ai. *kárīṣa-m* ,Auswurf, Dünger' ein ähnlicher Fall vorliegt. Die Etymologie ist strittig. Auf Grund von ŚBKāṇv. I, i, i, 7, wo vom *ākhukarīṣá-m* (Maulwurfshaufen) gesagt wird: *yátrāsyā rásas tátas tato haitad utkiranti* (näml. die *ākhavaḥ*), ist Verwandtschaft mit *kiráti* (Fut. *kariṣyati*, Aor. ved. *akāriṣam*) ,wirft' annehmbar.[2] Vgl. das aw. *s*-Präsens *karšaiti* ,ausschütten'.

Bildungsverwandt ist offenbar *púrīṣa-m*. Wenn die von Geldner, Glossar 111, angegebenen Bedeutungen (u. a. ,Flut, Hochwasser; Mist; Vermögen') die ältesten sein sollten, wäre Verwandtschaft mit lit. *pìlti* ,gießen', lett. *pali* ,Überschwemmung', russ. *vódopolʼ* ,Hochwasser'

---

[1] Auf dem alten neutralen *es*-Stamme **tẹ̄ụ-es-* beruhen: ved. *taváḥ* ,tatkräftig', *tavasyà-m* ,Tatkraft', *távasvān* ,kräftig, stark', jaw. *paiti.tavå* ,Widerstand erhebend'. Zur Klasse A gehört dagegen got. *þwastiþa* ,Sicherheit', *gaþwastjan* ,befestigen' (**tụ-es-d-*), das nur auf diese Weise erst eine befriedigende Erklärung erhält (vgl. gr. *πιέζω* aus **pịes-d-*, an. *fastr* aus **pịes-d-*, aw. *nazdyō* aus **nes-d-*).

[2] So übrigens schon Pott, EF II[2], 1, 592. Die übliche Verknüpfung mit gr. *σκῶρ*, awn. *skarn* ,Kot' usw. (Zupitza, Germ. Gutt. 109, Persson, Beitr. 386. 965) ist wegen *ākhukarīṣá-m* wahrscheinlich falsch. Die anderen von Lidén, Studien 51, Walde, Vgl. Wb. I, 428 sq., herangezogenen ai. Wörter stammen wohl meist aus dem Austroasiatischen. Für die Deutung von *kárīṣa-m* als ,Auswurf' vgl. die Parallelen, welche Scheftelowitz, ZDMG LIX, 708, zusammengestellt hat, und russ. *pomĕt* ,Mist, Kot' zu *metátʼ* ,werfen'.

oder mit ai. *píparti* ,Fülle', *párīman* ,Fülle, Spende' möglich. Man hat auch an ab. *prachъ* ,Staub'[1] oder lit. *pur̃vas* ,Schmutz'[2] gedacht.

Etymologisch unklar ist auch *ṛjīṣá-ḥ* ,klebrig, glatt', s. Lidén, Stud. z. ai. u. vgl. Spr. 29 sq., Wackernagel, IA XII, 21.[3] Schließlich ist noch *manīṣá* ,Nachdenken, Verstand', *manīṣín-* ,nachdenkend, weise' zu erwähnen, das wohl auf die in *āmnātá-ḥ* vorliegende Wzl. *men-ē* zurückgeht.

Neben den zu *seṭ*-Wurzeln gehörigen *s*-Formen gibt es auch solche, welche von zweisilbigen Basen abgeleitet worden sind, wie z. B. *taruṣema, táruṣante, taruṣanta, vanuṣanta* (ṚS) von den Basen **ter-eu-, *u̯en-eu*,[4] mit den Wurzelnomina *táruṣ-, vanúṣ-*.[5] Man betrachtet diese Verbalformen freilich meistens als Denominativbildungen.[6] Es ist aber nicht einzusehen, warum *taruṣema* u. dgl. nicht ebensogut wie z. B. *gṛṇīṣé* alte Verbalformen sein können (vgl. auch *gṛṇīṣáṇi, tarīṣáṇi* usw.). Die Präsentia *taruṣyáti* und *vanuṣyáti* sind wie *uruṣyáti, irásyati, trasyati* zu beurteilen. Daher hat Graßmann *taruṣema* usw. wohl mit Recht auf einen ,Doppelstamm' *taruṣ-* bezogen (M. 527).

§ 25. Als Beispiele für die zu den Konjunktiv-Präsentia gehörigen Nominalbildungen[7] seien genannt:

Ved. *héṣaḥ* N. ,Geschoß', ein junges *s*-Nomen zu **heṣati*,[8] woneben die 1. Sg. *hiṣe* (athem. oder Klasse D). Zu *hinóti* ,schleudert usw.'.

---

[1] Pedersen, s. Persson, Beitr. 908. [2] Scheftelowitz, KZ LIII, 254 sq.

[3] Bei *ṛjú-ḥ* (Bed. ,avanzante') nach Pisani, Grammatica 269.

[4] Für das Formans *-eu-* s. z. B. Persson, Wzerw. 122 sqq., Meillet, MSL XVI, 246. Vgl. auch Hirt, Idg. Gr. II, 216.

[5] Auch *mánuṣ-* ,Mensch' ist so zu beurteilen. Die Wzl. **men-eu-* (neben **men-ē(i)-* s. oben) findet sich weiter noch in *manotá(ṛ)* ,Anweiser, Zuweiser', *manótā(ṛ)* ,Ersinner, Erfinder'.

[6] So z. B. Macdonell, Ved. Gr. 402, Pisani, Grammatica 168. Zweifelnd Delbrück, Verbum 217.

[7] Diejenigen, welche eine schwere zweisilbige Wurzel enthalten, sind schon im vorigen Paragraphen besprochen worden.

[8] Unklar ist der Vokalismus von gr. *χαῖος* ,Hirtenstab', air. *gae* ,Speer', gallo-gr. *γαῖσος*, gallo-lat. *gaesum*. Gr. *χαῖος* (Bed.!) könnte übrigens auch als **χασι̯ος* mit lat. *hasta* ,Lanze', got. *gazds* ,Stachel' verwandt sein.

Jaw. *ϑwaēšō* N. ‚Angst' zu *ϑway-*.

Eine letzte Spur der *s*-Formen zu ai. *juhóti* ist *prahoṣá-ḥ* ‚Opfergabe' ṚS I, 150, 2[b]. Vgl. an. *gióśa* (Klasse E) ‚mit Gewalt hervorströmen' neben isl. *gusa* ‚sprudeln' und ahd. *gusu* ‚flumina' (Klasse D). Ai. *juhuṣet* (Brugmann-Thumb, Gr. Gr.[4], 323) muß jung sein.

Unsicher ist die Erklärung der indoiranischen Imperative auf *-si*, z. B. ved. *kṣeṣi*, *jéṣi*, *jóṣi*, aw. *dōiši*.[1] Neisser, BB VII, 230 sqq., hielt sie für Formen des Konjunktivs.[2] Es könnten aber auch lokativische Infinitive[3] von *s*-Nomina sein, vgl. Bartholomae, IF II, 275, 284, Brugmann, IF XVIII, 72, Johansson, Bidrag till Rigvedas Tolkning 33 (der lat. *deixe*, *ferre* vergleicht).

Schwierigkeiten macht aber der Umstand, daß zu thematischen Präsentien gewöhnlich auch thematische Nomina gehören, s. Meillet, Introduction[6], 219. Man muß also, ebenso wie für ai. *kravíḥ*, gr. *κρέας* usw. (s. oben), annehmen, daß von den thematischen *so*-Verba hochstufige Wurzelnomina gebildet worden sind.

Die altiranischen Formen.

§ 26. Jaw. *aošete* ‚sagen, sprechen', bisher nicht befriedigend erklärt, ist wohl kausativisches *s*-Präsens zur Wzl. **au-* ‚wahrnehmen, hören', vgl. *avati* (*śravaṇe*) Dhātup. 15. 91, *ud-avati* ‚merkt auf, beachtet',[4] ab. *javiti* ‚kundmachen, zeigen'. Für die Bedeutungsverengung ‚wahrnehmen' > ‚hören' s. oben zu *gūšte*. Letztere Bedeutung findet man auch in idg. **aus-* ‚Ohr', vgl. aw. *uši* (Du.), np. *hōš*, gr. *οὖς*, lat. *auris*, got. *auso*, lit. *ausìs*, ab. *ucho* ‚Ohr'. Aw. *aošete* verhält

[1] Für das einschlägige Material s. Delbrück, Verbum 34 sq., Bartholomae, IF II, 271 sq.

[2] Ähnliches neuerdings bei Pisani, Grammatica 182 sq. (interessant, aber hypothetisch). Vgl. Renou, Mélanges Vendryes 313, Macdonell, Ved. Gr. 336 A 13.

[3] Meillet hat freilich neuerdings (BSL XXXII, 191) diese Imperative als alte Dativformen zu erklären versucht.

[4] Aber *uvé* ṚS X, 86, 7[d], das von BR (PW I, 861), Ludwig, Rigveda II, 632, Graßmann, Übers. II, 485, Wb. 242, Whitney, Roots 11 (s. d.), als 1. Sg. aufgefaßt und von Fick mit gr. *ἀυτή* verbunden wurde (s. Boisacq 103), ist wohl eine Interjektion.

sich somit zu *uši* wie ai. *ghóṣati* zu aw. *gaošō*. Zu derselben Wzl. gehört wohl ai. *óhate* ‚beobachten, merken auf'. Vgl. auch aw. *aog-* ‚praedicare'.

Ein Präsens *karšaiti* ‚bewirken, veranlassen' darf man wegen des nur in Zusammensetzung (z. B. *daēvō-karštō*, *daēvō-frakarštō* ‚von den D. bewirkt, veranlaßt', *sāstō-karštō* ‚von grausamen Menschen veranlaßt') belegten Partizips *karšta-* annehmen. Vgl. das einmal belegte vedische *kṛṣe* (1. Sg. Ind. Präs.).

Ein desideratives Präsens scheint in *xšnaošəmnō* Y. 46, 18[h] und wohl auch in *xšnaošāi* Y. 46, 1[j], *xšnaošən* Y. 30, 5[e] vorzuliegen. Siehe auch Meillet, BSL XXII, 19 (abweichend Air. Wb. 557 sq.).

Jaw. *-čaššaiti* ‚struit', wozu *čəvīštā* (Y. 34, 13[c]; so Bartholomae, obwohl diese Lesung nicht überliefert ist), *čəvīšī* (Y. 51, 15[c]; diese, von Bartholomae angenommene Lesung nur durch Bb_1 bezeugt), statt dessen aus metrischen Gründen wohl *čōiš-* zu lesen ist (s. Tedesco, ZII II, 48 A 1, Kuryłowicz, Traces de la place du ton S. 21).[1] Verwandt sind: ai. *cinóti*, *cáyati* ‚schichtet, reiht, sammelt', aw. *čayeiti* ‚wählt', gr. *ποιέω*, Denominativ von **ποιϝο-* oder Kausativ von **q^ue̯i-u̯-* (vgl. *cinóti* und s. Meillet, MSL XVI, 245).

Jaw. *čaēšəmnō* Yt. 19, 93 ‚um zu rächen', nach Bartholomae, Wb. 464, ein Part. Fut., ist wegen *arənaṯ-čaēšō* ‚die Schuld rächend'[2] eher als *s*-Präsens mit desiderativer Bedeutung zu *kāy-* ‚vergelten, büßen' aufzufassen.

Auf aw. *baxšaiti* ‚Anteil haben an' wurde schon oben (Klasse B) wegen gaw. *baxštā* hingewiesen. Im Ai. zeigt ved. *bhakṣáyati* ‚kosten, trinken, genießen, fressen' (in der älteren Sprache gewöhnlich von Flüssigkeiten), *bhakṣá-ḥ* ‚Trunk, Trank' einen auffälligen Bedeutungswandel, der von der Bedeutung ‚genießen' von *bhájate* ausgegangen sein wird.

---

[1] Falls das unklare *aiwi.čičišəmnāi* (N. 63) hierhergehört, ist es eine ähnliche Bildung wie ai. *vivéṣṭi* (neben *veṣati*), aber thematisch. Für den Ursprung dieses Typus s. Whitney, Gr. § 815, Renou, Mélanges Vendryes 313 sqq.

[2] Für **ərəna.čaēšō* (mit *t.č* statt *č* nach Gr. Ir. Phil. I a, § 268, 22). Näheres bei B. Geiger, Die Aməša Spəntas 217 A 1, wodurch die ältere Erklärung (z. B. Keller, KZ XXXIX, 176 A 1. 180. 184) hinfällig wird.

Maršaiti, ein perfektives *s*-Präsens zu *mar-* ‚sterben', findet sich in *amarəšant-* ‚nicht sterbend', das gewöhnlich mit *azarəšant-* ‚nicht alternd' vereinigt vorkommt, z. B. Yt. 19, 11: *yaṯ kərənavąn frašəm ahūm azarəšantəm amarəšantəm.*[1] Schulze, SB. d. Kgl. Preuß. Akad. 1904 S. 1440, vermutete in diesen Formen ‚*y*-lose Futurparticipia', was mit meiner unten näher auseinanderzusetzenden Ansicht über die Entstehung des Futurums im Einklang ist. J. Schmidts abweichende Erklärung (Pluralbildung 386) ist jetzt nicht mehr haltbar. Vgl. noch *mṛcchante* (Upan.) und lit. *mìrštu* ‚ich sterbe' (Inf. *mir̃ti*) mit einem bei den litauischen Präsentien auf *-stu* häufig auftretenden Intonationswandel.

Daß jaw. *vašete* ‚sagen' mit *aošete* verwandt sei (Bartholomae, Altir. Wb. 1392, vgl. auch Stud. II, 22 A 2), ist kaum haltbar (s. oben S. 279). Auch an fehlerhafte Textüberlieferung, wodurch etwa *vaš* als *aoš-* zu lesen wäre, ist wegen sbal. *gvašag* ‚sagen' u. a. nicht zu denken. Das *š* steht aber öfters falsch für *xš*, vgl. Lommel, ZII III, 166, der dafür *baošnåsča* (Yt. 4, 1 zu *bug-*, vgl. *pouru.baoxšna-* Y. 9, 27), *šaēta-* ‚Besitz' (zu *xšā(y)* ‚beherrschen, besitzen')[2] und *aši* (*oq^{u}-*s*-; gr. ὄψομαι) geltend macht, und weiter *urvāšaṯ* als Variante von *urvāxšaṯ* Y. 34, 13[d] (s. Zum altir. Wb. 230); s. auch Hertel, Beitr. z. Erkl. des Aw. und des Vedas 61 A 3. So erscheint das passivische Futurum von *vak-* ‚sagen' bald als (*fra*)*vaxšyeite* Vr. 15, 3; Y. 19, 10 (*vaxšyete* NA),[3] bald als *vašyete* Y. 44, 11[f]. *Vašate* ist demnach wohl Konjunktiv-Präsens zu *vak-*.

Gaw. *vōiždaiti*, nach Bartholomae ‚erheben', kommt nur zweimal vor. An der ersteren Stelle Y. 32, 10[f] *yasčā vadarə̄ vōiždaṯ ašāunē*

---

[1] Vgl. dazu z. B. Mhbh. XIII, 18, 27: *ajaraś cāmaraś caiva bhavitā duḥkhavarjitaḥ*. Mittelpersische Parallelen erwähnt Bartholomae, Z. altir. Wb. 114. Als Part. erscheint noch im Ai.: *ajáranti* VS 21, 5. Daß *amaršant-* als ‚unzerstörbar' zu nndd. *mors* ‚morsch', mhd. *zermürsen* usw. gehöre (Scheftelowitz, ZDMG LIX, 691), ist ausgeschlossen, vgl. Y. 9, 4: *Yimō . . . . yaṯ . . . . . amaršanta . . . . kərənaoṯ* neben 5: *Yimahe xšaϑre . . . nōiṯ zaurva åŋha nōiṯ mərəϑyuš.*

[2] Diese Etymologie ist aber aus semasiologischen wie aus morphologischen Gründen kaum richtig, s. Verf. ZII VIII, 245 sq.

[3] Vgl. *vaxšəntē* (Konj. Aor.) Y. 32, 4[l].

möchte man eher an eine Bedeutung ‚schwingen' oder ‚schleudern' denken, vgl. z. B. *vaēδəm vaējō yim vārəϑraynəm* Yt. 19, 92 ‚das sieghafte Geschoß schwingend'. Weiter findet sich das Wort noch im Hōm Yašt: *paiti mašyehe drvatō sāstarš aiwi.vōiždayantahe kamərəδəm kəhrpəm* ... *vadarə jaiδi* Y. 9, 31 ‚gegen den Leib eines glaubensfeindlichen Menschen, eines (grausamen) Machthabers ... schlag die Waffe'. Nach Bartholomae ‚der das Haupt hoch trägt' was keinen befriedigenden Sinn ergibt. Nun wird *aiwi-* als Präverbium auch in feindlichem Sinne gebraucht (s. Reichelt, Elementarb. 267), z. B. *avi.spaštō* Yt. 13, 69 ‚auf den man feindlich hinspäht, der bedroht wird'. Die Form könnte also bedeuten: ‚der feindlich oder drohend das Haupt schüttelt'. *Vōiždaiti* ‚schwingen, schütteln' ist wohl ein *d*-Präsens von **u̯eis-*,[1] das z. B. in russ. *vichát'* ‚erschüttern, bewegen', *vichlját'* ‚schlenkern', lit. *vizgù, vizgė́ti* ‚zittern', *vizgóti* ‚schwanken' vorliegt und als *s*-Form zu **u̯ei-* ‚sich unstet bewegen, schwanken' gehört, vgl. ai. *vevīyate* ‚bewegt sich unruhig, flattert hin und her' und die zahlreichen Weiterbildungen.

Auf einen *s*-Präsens **u̯eid-sō* (vgl. lat. *vīso*) scheint gaw. *vōizdyāi* Inf. ‚kennenzulernen' hinzuweisen.

Gjaw. *urvāzaite* ‚laetatur' ist ein *s*-Präsens zu *urvād-* (vgl. *urvādah-* N. ‚Freude, Wonne' u. a.). Daneben auch *urvāsən* Yt. 13, 93 und mehrere Nominalbildungen, wie gaw. *urvāzā* ‚Freude, Wonne', *urvāzištō* ‚der wonnigste'. Mit Recht vereinigt B. Geiger, Die Aməša Spəntas 194, Fußn. *urvād-* mit ved. *vrādh-* ‚stark sein'. Eine Wurzel-

---

[1] Siehe auch Brugmann, Grundr. II[1], 1049 (später aufgegeben). Andere Erklärungen: Bartholomae, BB VIII, 224 (zu *vivéṣṭi*, s. auch Persson, Wzerw. 78, Grundr. II[2], 3, 379) und XIII, 87 (mit ved. *vīḍupátman-* zu gr. *ἀΐσσω*; der Vergleich mit *vīḍupátman-* kann auch bei obenstehender Erklärung aufrechterhalten werden), Johansson, IF II, 50 (mit *vīḍáyati*, das aber ‚stark, festmachen' bedeutet, zu ai. *viṣ* und *veṣṭate*; letzteres jedenfalls unverwandt), Jackson, AmJPh. XII, 67 sq. (auch zu *vīḍáyati*, semasiologisch nicht genügend erklärt). Es liegt nahe, mit *vichát'* auch *vichr'* ‚Wirbelwind' zu verknüpfen, aber vgl. Pedersen, IF I, 70, Persson, Beitr. 12 (**u̯ī-* : lit. *výdra* ‚Sturmwind', Wzl. **u̯ē(i)* ‚wehen') und Trautmann 345 (schließlich zu **u̯ei* ‚winden'). Wertlos Geldner, KZ XXV, 193 A 2.

variante scheint im *s*-Präsens *urvāxšaiti* ‚macht froh' vorzuliegen, s. Altir. Wb. 1542.

Jaw. *zaršayeite* begegnet nur einmal im Bahirām-Yašt, wo es vom Vogel *Vārəγna* heißt:

yō vazaite zaršayamnō
aγrąm usaitīm ušåŋhəm
axšafni xšafnīm isəmnō
asūiri sūirīm isəmnō Yt. 14, 20^d–g.

Gegen Bartholomaes Übersetzung ‚die Federn aufsträubend'[1] bemerkt Hertel, IIQF VII, 239, mit Recht, daß dies für den fliegenden *Vārəγna* nicht zutrifft. Seine eigene Erklärung ‚erglühend' (zu ai. *ghŕ̥ṣu-ḥ*) ist aber wertlos. Auch in lautlicher Hinsicht unterliegt Bartholomaes Auffassung ernstlichen Bedenken: weil ai. *hr̥ṣyati* ‚starr werden, sich sträuben' auch zu **ghers* (*h* analogisch nach *hárṣate*) gehören kann, beruht der Ansatz **ĝhers* (z. B. Vgl. Wb. I, 610) ausschließlich auf dieser aw. Form. Nun hat aber Meillet (Esq. d'une gramm. comp. 19 und Vgl. Wb. l. c.) arm. *garšim* ‚habe Abscheu vor' mit *hr̥ṣyati*, lat. *horreo* verbunden (Wzl. *ghers*).[2] Diese semasiologisch sehr annehmbare Gleichung ist für den Wurzelansatz jedenfalls wertvoller als das aw. *ἅπαξ λεγόμενον*, so daß *zaršayamnō* folglich von *hr̥ṣyati* ‚starr werden' zu trennen ist. Betrachten wir *zaršayamnō* als ein *s*-Präsens der Klasse E, so gelangen wir zu einer Wzl. *zar-*, wovon uns eine Ableitung *zara-* erhalten ist in Y. 44, 17^d:

kaϑā Mazdā zarəm čarānī xšmat̰ āskəitīm xšmākąm

‚ob ich wohl, o Mazdāh, durch Euch mein Ziel durchsetzen werde, das Sichanschließen an Euch' (Bartholomae). Die einheimische Erklärung (Pahl. Übers. *žamān* ‚Zeit', Neryosang *samayakartr̥tvam*), welche offenbar auf volksetymologischer Anknüpfung an mp. *zarmān* ‚Zeit' beruht, ist wertlos. *Zara-* stellt man zu ai. *háryati* (c. acc.) ‚gern

[1] So auch Lommel, Die Yäšt's 137 (zw.).

[2] Meillet zieht auch ai. *ghŕ̥ṣu-ḥ* heran (so schon J. Schmidt, KZ XXV, 73. 84), das aber eher zu *ghraṃsá-ḥ* (s. S. 275) zu stellen ist.

wollen, begehren, streben nach', gr. *χαίρω*, osk. *heriest* usw.[1] So erhält man auch eine befriedigende Erklärung für *zaršayamnō*: das Formans *-aya-* verleiht dem Präsens keine kausativische Bedeutung (vgl. Reichelt, 113 sq., 116), während für die mediale Flexion ved. *háryamāṇa-ḥ* ṚS III, 6, 4ᵇ zu vergleichen ist. Die Awesta-Stelle ist somit zu übersetzen: ‚der da fliegt, nach dem ersten aufleuchtenden Morgenrot hinstrebend' (vgl. damit Yt. 5, 62 *frāymaṯ ušåŋhəm vivaitīm* ‚er gelangte zur aufleuchtenden Morgenröte', s. Benveniste, BSL XXXII, 86 sqq.).[2]

Die Versuche, ai. *hṛṣyati* ‚sich freuen' als mit *hṛṣyati* ‚starr werden, schaudern' identisch zu erklären, sind abzulehnen. In der ersten Bedeutung gehört *hṛṣyati* als *s*-Präsens (Klasse D) zu *háryati* gr. *χαίρω* ‚sich freuen',[3] enthält also **ĝh* (gegenüber **gh* in *hṛṣyati* ‚starr werden').

Eine Wurzel *zarəš-* ‚zerren' liegt vor in *nizaršaite* ‚zerrt hinab', *frazarštō* ‚fortgezerrt', *Vīzarəšō* ‚Name eines Daēva, der die Seele der Drugvant gebunden fortführt'. *Zarəšaite* gehört ohne Zweifel als *s*-Präsens zu ai. *hárati* ‚entreißen, gewaltsam fortziehen, entführen, rauben'.[4]

Ap. *ptiyavhyiy* Bh. I, 55 ‚ich flehte an' hat man wegen der elamitischen Transkription *pat-ti-ya-man-ya-a* als *patiyavanhyaiy* aufzufassen.[5] Es muß also ein *s*-Präsens mit *ya*-Formans (wie aw. *sraēšyeiti, raēšyeiti*) von *van-* sein. Daneben tiefstufiges *vah-* (aus **u̯n̥s-*) in aw. *vahmō* M. ‚Gebet' (s. dazu Bartholomae, Z. altir. Wb. 221 sq.). Daß es ein Futurum sei, wie Wackernagel angenommen hat,[6] ist

[1] Anders Ar. F. II, 183. Siehe auch Z. altir. Wb. 239 sq.

[2] Geldner, Studien I, 164, welcher *zaršyamnō* las, faßte dies als Part. Fut. von *zar-* (= ai. *hárati*) ‚seine Nahrung suchen, rauben' (so auch Drei Yasht 65). Dann wäre der absolute Gebrauch des Verbums aber auffallend. (Nachher fand ich obenstehende Erklärung von *zaršayamno* schon bei Zupitza, Germ. Gutt. 34, 200 angedeutet).

[3] So schon Bopp, Conjugationssystem 171.

[4] Verfehlt Prellwitz, Wb.² 501 (zu gr. *χάλινος*).

[5] Siehe Wackernagel, IF XLV, 326. Daher ist auch Tolmans Erklärung (zu ved. *avasyáti* ‚sucht Hilfe', s. Ancient Persian Lexicon 70) abzulehnen.

[6] Siehe auch Grundriß II², 3, 796 sq., 1052.

nicht wahrscheinlich (s. Meillet-Benveniste, Gramm. du v. p.² 119); aber auch Benvenistes Ansicht, daß es eine Aoristform sei, trifft nicht zu.[1]

§ 27. Von den nominalen *s*-Bildungen seien hier nur als Beispiele erwähnt: gaw. *dvafša-* M., *dvafšah-* N. ‚Qual, Pein' (letzten Endes vielleicht mit gr. *δύη* usw. verwandt), jaw. *paošištō* ‚der fauligste, stinkendste' (*pao-š-*, s. Air. Wb. 818), jaw. *baošō* ‚Lösung' (? wohl zu *bug-*; für *š* statt *xš* s. oben S. 281).

Für jaw. *maršū-š* ‚Bauch, Wanst (daēvischer Wesen)', von Bartholomae, Wb. 1154, zu *mərəzāna-* ‚Bauch' gestellt und von Güntert, Über die ah. und daēv. Ausdr. 26, mit ahd. *smero* ‚Fett', got. *smarno* ‚Kot', *smairþr* ‚Fett' verbunden, ist eher an gr. *μίμαρκυς* ‚Gedärm und Eingeweide eines geschlachteten Tieres' zu denken, womit E. Lidén, KZ XLI, 398 sq. ags. *mearh* ‚eine Art Wurst', *mearhæccel* ‚farcimen', nnorw. *mor, mår* M. ‚eßbare Teile der Eingeweide, Fleischwurst' verbunden hat. Daß der Bauch der daēvischen Wesen als ‚Eingeweide' bezeichnet wird, ist nicht befremdlich: Ähnliches läßt sich beim ahurischen Worte *uruϑwar-* beobachten, vgl. np. *rūda*, nbal. *rōϑ* ‚Eingeweide'.

Weitverbreitet sind die *s*-Formen der Wzl. **leuq-* ‚leuchten'. Eine vollstufige Wurzelgestalt zeigt aw. *raoxšnō* ‚glänzend', womit lat. *lūna*, pränest. *Losna* ‚Mond', mir. *luan*, mhd. *liehsen* (‚hell'), apr. *lauxnos* Pl. (‚die Sterne') bildungsverwandt sind. Vgl. noch lat. *lūstrāre, illūstris*, an. *liós* ‚Licht' usw. Daneben Schwundstufe in ai. *rukṣá-ḥ* ‚glänzend', gr. *λύχνος*, lat. *luxus*. Liegt in lat. *lūcubrum* ‚Dämmerung' (aus **luqosro-*) vielleicht noch der Stamm des *s*-Präsens **lu-qés-mi* vor? Vgl. auch F. Muller, Latijnsche Woordverklaringen op semantisch-taalhistorischen Grondslag S. 68 sq. über lat. *lūcerna* (aus **lūkes-ĭ-nā*? s. aber Ernout, BSL XXX, 94).

Der jaw. Inf. *raose* ‚zu wachsen' weist auf ein Präsens **raosaiti* (W. *raod-*) hin (s. auch Gr. Ir. Phil. I a, 145).

[1] Dies ist nicht nur mit der S. 113 sq. von ihm vertretenen Ansicht (Präsensstamm *vah-ya-*) unvereinbar, sondern scheitert auch an der elamitischen Transkription.

III. Das indoiranische Futurum.

§ 1. Vom ersten Anbeginn der indogermanischen Sprachwissenschaft an hat es als eine feststehende Tatsache gegolten, daß die Ursprache ein Futurum besessen habe, wofür man sich besonders auf die auffällige Übereinstimmung zwischen dem altindischen und litauischen Futurum stützte. Wie das Futurum genau gebildet wurde, ist bekanntlich eine alte Streitfrage, daß es aber ein solches gegeben hat, hat man nur selten in Zweifel gezogen. So sagt Hirt, Idg. Gr. IV, 177, ‚Jedenfalls steht fest, daß das Indogermanische ein ausgebildetes Futur besessen hat und daher auch die Zeitstufe bezeichnet hat'.[1]

Dennoch scheint mir dies ein völlig unerwiesenes Dogma zu sein.[2] Im scharfen Gegensatz zu den neueren Sprachen, welche das Geschehen rein zeitlich (ohne modalen Nebensinn) ausdrücken können, zeigt das älteste Altindische und Iranische vielmehr eine modale Ausdrucksweise, wie schon oben bei der Besprechung von ap. *ahiy* bemerkt wurde. Man betrachtet die Zukunft subjektiv, man will oder erwartet etwas, während die neueren Sprachen oft objektivere Ausdrucksmittel zu wählen pflegen. So konnte ein künftiges Geschehen entweder durch ein duratives Präsens ausgedrückt werden — wenn es sich nämlich um eine für die Zukunft mit Sicherheit vorausgesetzte durative Handlung handelte — oder durch ein perfektives Präsens wie z. B. aw. *bavaiti*[3] als Futurum von *astī* gebraucht wird (vgl. auch die mit *ga-* zusammengesetzten Präsentia im Gotischen) oder aber, wenn z. B. der Wille oder die Erwartung des Redenden bezeichnet werden sollte, durch den Konjunktiv. Es darf daher keineswegs als von vornherein sicher gelten, daß die Ursprache zur Bezeichnung künftigen Geschehens über zeitliche Ausdrucksmittel verfügt hat. Auch die formalen Verhältnisse sprechen nicht für die

[1] Vgl. auch Thurneysen, KZ XXXVIII, 143 sqq.

[2] In diesem Zusammenhang dürfte der Umstand, daß weder das Hittitische noch das Tocharische ein Futurum besitzt (vgl. z. B. W. Petersson, Language IX, 34), nicht ohne Wichtigkeit sein.

[3] Ursprünglich freilich auch ein Konj. (s. S. 265 A 5).

herkömmliche Annahme. Wie man schon mehrmals bemerkt hat, ist es sehr fraglich, ob das *sįo*-Futurum bereits in der Ursprache als selbständige Bildung vorhanden war (s. Meillet, MSL XI, 319, Introduction[6] 179 sq.). Unten wird davon noch näher die Rede sein.

§ 2. Betrachten wir zunächst die ältesten Verhältnisse etwas näher, so stellt sich heraus, daß das Futurum in der Ṛksaṃhitā und im Awesta selten ist und in den uns überlieferten altpersischen Texten überhaupt nicht vorkommt.[1] Die modale Ausdrucksweise mittels des Konjunktivs herrscht vor.[2] Das sogenannte ai. Futurum ist nichts weniger als ein einfaches Verbaltempus zur Bezeichnung eines künftigen Geschehens. Erstens wird es verwendet, um die Absicht des Subjekts auszudrücken und hat dann voluntative Bedeutung, zweitens bezeichnet es aber Ereignisse, welche nach der Erwartung, Hoffnung, Befürchtung oder Meinung des Sprechenden eintreten werden, s. Delbrück, Synt. Forsch. III, 8 sqq., IV, 97 sqq., V, 289 sqq., Vgl. Synt. II, 243 sqq. In Fragesätzen hat das Futurum meistens dubitative Bedeutung und ist dann mit ‚mag' oder ‚kann' zu übersetzen, s. Charpentier, Desiderativb. 94. Als Beispiel für die Verwendung des Futurums bei der 1. Sg. sei z. B. erwähnt AB VII, 1, 1: *tasya vibhāgaṃ vakṣyāmaḥ* ‚dessen Zerlegung wollen wir darstellen'; Mhbh. I, 104, 8 *imaṃ caivātra vakṣye' ham itihāsaṃ purātanam* und das von Speyer, SS 267 erwähnte Beispiel *kuru ghaṭaṃ kāryam anena kariṣyāmiti* ‚make me a pot, that I may make use of it'.

Die zweite Person hat außer desiderativem[3] auch besonders auffordernden Sinn und ist also gleichbedeutend mit dem Konjunktiv

---

[1] Ap. *patiyāva(n)hyaiy* Bh. I, 55, das nach Wackernagel ein Futurum sein soll, wurde oben schon besprochen.

[2] Unrichtig ist es natürlich, den futurischen Konjunktiv dem Futurum der neueren Sprachen gleichzusetzen und daraus zu schließen, die ursprüngliche Funktion des Konjunktivs sei ‚to express time and not will' (Hopkins, AmJPh. XIII, 34).

[3] Z. B. ṚS I, 1, 6[a–b] *yád aṅgá dāśúṣe tvám ágne bhadrám kariṣyási.* Delbrück, Vgl. S. II, 244, führt (zweifelnd) Ludwigs Übersetzung (‚wenn du dem Spender Gutes thust') an, aber vgl. Geldner, Rigveda in Auswahl II, 1 (‚tun willst'), Lanman, Reader 360 (‚thou wilt [= willest to] do, thou dost purpose to grant') und Hillebrandt, Lieder 10 (‚erweisen willst').

(s. dazu Speyer, Ved. Skr. Synt. 56, Delbrück, SF IV, 99, V, 293, Vgl. S. II, 248), z. B. ŚBM 3, 6, 2, 6. *tvám evá pata, tvám vái na á khyāsyasi yatará nau jáyatíti* ‚fliege du nur, du wirst (sollst) uns dann mitteilen, wer von uns beiden recht hat‘. Dieser Gebrauch läßt sich auch in der klassischen Sprache noch nachweisen, vgl. Kathās. 43, 86 *prabhāte drutam eṣyasi* ‚you shall return quickly at daybreak‘ (Speyer, Skr. Synt. 266). Im klassischen Sanskrit wird das Futurum gebraucht 1. als Hortativ, 2. als Optativ, 3. als Potentialis, 4. als Dubitativ, 5. als Finalis (s. Speyer, SS 266 sq., VSS 59 sq.). Rein temporale Bedeutung hat das Futurum fast nie (Charpentier, Desiderativb. 95 sq.), meistens enthält es mehr oder weniger deutlich eine modale Nebenbedeutung und berührt sich nahe mit dem Konjunktiv. Deutlich tritt die modale Bedeutung auch im zugehörigen Augmenttempus an den Tag, vgl. ṚS II, 30, 2[a] *yó Vṛtrâya sínam átrâbhariṣyat* ‚qui ablaturus erat‘, MS I, 8, 1 *sá tád evá nâvindat Prajâpatir yád áhoṣyat* ‚P. fand das nicht, was er hätte opfern können‘. Dieser Konditional hatte ungefähr dieselbe Bedeutung wie der potentiale Optativ, nur versetzt er das Geschehen in die Vergangenheit.

Wenn Hopkins in seinem Aufsatz ‚The Aryan Future‘ (AmJPh. XIII, 1 sqq.) die voluntativ-desiderative Bedeutung für die ursprüngliche Gebrauchssphäre des Futurums erklärt, so trifft dies schwerlich zu. Die mannigfachen anderen Bedeutungsnuancen (Hortativ, Potentialis und Dubitativ) sind in dieser Weise nicht befriedigend zu erklären. Vielmehr ist die voluntative Bedeutung nur ein besonders stark hervortretender Charakterzug der allgemeinen modalen Bedeutung, welche dem Futurum von alters her eigen war und welche es mit dem Konjunktiv verband. So urteilt auch Speyer, wenn er VSS 59 bemerkt, daß ‚es im Indischen kaum möglich [ist], zwischen der Machtsphäre der Zukunftstempora und dem Gebiete der modi subjunctivi eine Grenze zu ziehen‘. Man kann die Verhältnisse im Altindischen kurz in folgender Weise zusammenfassen: Das sogenannte Futurum hat im Altindischen ursprünglich modale Bedeutung gehabt.

§ 3. Zeigt sich also im Altindischen ein enger Zusammenhang zwischen dem Futurum und dem Konjunktiv, im Awestischen liegt ein ganz ähnliches Verhältnis vor: oft läßt sich hier die Gebrauchssphäre des Futurums kaum von der des Konjunktivs trennen. Charpentier, Desiderativb. 98 sq., der die wichtigsten der in Betracht kommenden Stellen besprochen hat, hat für das aw. Futurum desiderative oder voluntative Bedeutung angenommen. Es kann übrigens nach Belieben abwechselnd mit dem Konjunktiv gebraucht werden, vgl. Yt. 8, 42: *kaδa xå aspō.staoyehīš apąm yžārąm* (3. Pl. Konj.) *aiwi.yžārəm srīrāsča asō.šōiϑrāsča gaoyaoitīsča ātačintīš ā.varəšajīš*[1] *urvaranąm sūra vaxšyente* (3. Pl. Fut.[2]) *vaxša* (nach Bartholomaes Übersetzung) ‚Wann werden die Quellen der Wasser, welche größer sind als ein Pferd, herzufließend fließen, hinzufließend zu den schönen Stätten und Wohnplätzen und zu den Fluren die Wurzeln der Pflanzen mit starkem Netzen benetzen'. Auch in prohibitiver Bedeutung wird das Futurum neben dem Konjunktiv gebraucht, Vgl. V. 8, 34 *nōiṯ hišku*[3] *hiškvāi sraēšyeiti* neben etwa Y. 9. 24:

nōiṯ mē apąm āϑrava .... daińhava čarāṯ

‚nicht soll sich fernerhin ein Āϑrava .... in meinem Lande aufhalten', V. 6, 29 *nōiṯ ... apąm āstryånte* ‚sie sollen sich nicht am Wasser versündigen'.

§ 4. Wie schon bemerkt, war, der modalen Ausdrucksweise zufolge, der Konjunktiv das gewöhnliche Mittel zur Bezeichnung künftigen Geschehens. Für das Vedische hat Whitney, Grammar § 937, hierauf schon hingewiesen. Zwar nahm Delbrück[4] für den Konjunktiv als Grundbedeutung den Willensausdruck des Redenden an, aber Hopkins hat in seinem obenerwähnten Aufsatz (S. 33 sqq.) für zahlreiche Stellen aus der älteren Literatur ‚futurische' Bedeutung

---

[1] Geldner: *ā.varəšajīš* (von Bartholomae ohne nähere Angabe geändert).

[2] Vgl. Bartholomae, Wb. 1338 s. v. *vaxš-* N 2: ‚Man erwartete Konjunktiv, wie zuvor (*yžārąm*).'

[3] Geldner: *huškō*.

[4] Siehe Synt. Forsch. I, 13. 16 sqq. V, 302 sqq.

des Konjunktivs (freilich mit modaler Nebenbedeutung) wahrscheinlich gemacht. Seinen Ausführungen hat sich Speyer angeschlossen.[1]

Dieselbe Erscheinung findet sich im Awestischen, was auch Delbrück, Vgl. S. II, 367 sq., zugibt. Besonders der Konjunktiv des *s*-Aorists wird hier oft in ‚futurischer' Funktion verwendet.[2] Im Altpersischen ist der Konjunktiv (neben gelegentlich vorkommendem Ind. Präs.) das einzige Ausdrucksmittel.[3]

Um die merkwürdigen Verhältnisse im Altpersischen zu erklären, war Delbrück, Vgl. S. II, 367 sogar genötigt anzunehmen, daß hier das alte Futurum nachträglich geschwunden und durch den Konjunktiv ersetzt worden sei, während doch die Vergleichung mit dem Vedischen vielmehr auf die Ursprünglichkeit der konjunktivischen Ausdrucksweise hinweist.

§ 5. Das sogenannte ‚Futurum' ist im Vedischen eine selbständige Bildung: es bildet ein Augmenttempus, z. B. *ábhariṣyat* (ṚS II, 30, 2[a]), einen Konjunktiv (nur *kariṣyā́ḥ* ṚS IV, 30, 23[b] und wahrscheinlich I, 165, 9[d]),[4] einen Imperativ[5] und ein Partizip. Man kann es somit als ein unabhängiges desideratives Präsens betrachten. Für die Bestimmung der Herkunft dieses Präsens sind die Formen der Klasse E von größter Bedeutung: auch diese haben, wie man schon längst erkannt hat, oft desiderativen Sinn, z. B. ved. *śróṣamāṇaḥ* = *śúśrūṣamāṇaḥ* (unrichtig Charpentier, Desiderativb. 31), br. *mókṣate* = *múmukṣati* ‚wünscht sich zu lösen'. Viele Reste dieser

---

[1] Siehe Ved. u. Skr. Synt. 54, 56. Vgl. aber auch Delbrück, Vgl. Synt. II, 243 sqq. 365, 387.

[2] Siehe Reichelt, Aw. Elementarb. 315 A 1.

[3] Siehe Meillet-Benveniste, Gramm. du vieux perse[2] 140 sq. Auch hier ist eine strenge Scheidung zwischen temporaler und modaler Funktion ausgeschlossen. So ist Weisbachs Bemerkung (Die Keilinschr. der Ach. S. 61 Fußn. f), daß Bh. IV, 39 *ahatiy* ‚im Sinne eines Futurums' gebraucht sei, nicht ganz richtig: die Form hat gewiß modale Bedeutung, worauf auch *aš-du* des elamitischen Textes hinweist.

[4] Vgl. aber *bhakṣayiṣyāva* Mhbh. I, 152, 13 (s. dazu Holtzmann, Grammatisches 18).

[5] Außer den bekannten, schon von Bopp zitierten Formen auf *-dhvam* (s. Holtzmann 33) erwähnt Pisani, Grammatica 182 auch *patsyantu* (Harivaṃśa).

Bildung hat das Awestische, welche zum Teil schon bei der Behandlung der Klassen C und E zur Sprache gekommen sind: *amarəšant-*, *azarəšant-* und weiter die zahlreichen thematischen Partizipia des Mediums, welche Reichelt, Elementarb. 326. 328, ganz willkürlich als entweder zu dem Futurum oder zu dem Aorist gehörig betrachtet,[1] z. B. *aēšəmna* Yt. 13, 66 ‚um zu suchen', *čaēšəmnō* Yt. 19, 93 ‚um zu rächen', *sraēšəmnō*[2] V 13, 17 ‚in der Absicht, zu verfolgen', *nāšəmnāi* Y. 9, 30 ‚der zugrunde gehen wird'. Es ist allerdings möglich, daß die überlieferten Formen zum Teil auf fehlerhafter Schreibung beruhen, indem man statt der Ligatur 𐬴 (= *šy*) 𐬱 schrieb. Vgl. dazu B. Geiger, Festschrift Andreas 93 sq.[3] Es scheint mir aber kein Grund vorzuliegen, die Existenz von desiderativen *so*-Präsentia im Awestischen gänzlich in Frage zu stellen, weil die überlieferten Formen genau zu den ai. Präsentien vom Typus *mókṣate*[4] stimmen. Hopkins, der (S. 43 sqq.) noch eine Anzahl von Formen gesammelt hat, welche zum Teil hierhergehören könnten, hat schon in diesen Formen den Schlüssel zur Erklärung des Futurums gesucht[5] (S. 21 sqq.). Wir können jetzt, wie es scheint, noch einen Schritt über das Ergebnis seiner Untersuchung hinausgehen. Obengenannte Formen der E-Klasse, welche auch im griechischen Futurum vor-

---

[1] Siehe auch Bartholomae, Wb. 30 N 5, 1632 N 1, 1890 (*xšnaošəmnō*). Aw. *mərəxšānō* Yt. 19, 41 ‚um zu töten' läßt mehrere Erklärungen zu. Daß es das Part. zu einem alten athematischen *s*-Präsens mit desiderativer Bedeutung ist (vgl. die ai. athematischen Partizipia auf *-asāna-ḥ* und *uṣāṇá-ḥ*, *vásāna-ḥ*, *āśuṣāṇá-ḥ*), ist nicht unmöglich. Die Form ist schon unter der Klasse B besprochen worden.

[2] *š* in allen Hss.; nicht *-šyəmnō* zu lesen (so Bartholomae, Wb. 1632 N 1).

[3] Siehe auch Reichelt, Elementarb. 67.

[4] Vgl. *čaēšəmnō* S. 280.

[5] Siehe auch Charpentier, Desiderativb. 100 sqq., dessen Erklärung mir aber zum Teil unrichtig scheint. Morphologischer Zusammenhang zwischen dem Futurum und dem Konj. des *s*-Aor. hat man schon oft angenommen. Vgl. z. B. Pott, EF II[2], 1, 566 sq., Ulьjanov, Značenija glagolьnychъ osnovъ vъ litovsko-slavjanskomъ jazykě II (Warschau 1895), S. 265, nach dem das Futurum ursprünglich ein von dem Aoriststamme gebildetes, ingressives Präsens sei, oft mit der Bedeutung des Bereitseins zu einer Handlung. Siehe weiter Brugmann, Grundr. II[2], 3, 383 sq. KVG 529. Meillets Skepsis (Mél. de Saussure 81 sqq.) scheint mir in dieser Hinsicht unbegründet.

liegen: *πείσομαι, πεύσομαι* gehen auf das uridg. ‚Konjunktiv-Präsens' zurück (s. Einleitung zur Klasse E). Daneben hat sich aber der alte Konjunktiv als einfacher Modus zum Aorist erhalten. Ursprünglich muß es also im Urindoiranischen ebenso wie im Griechischen neben dem Konj. Aor. ein gleichlautendes Präsens mit eigenen Modi gegeben haben. Dieser Sachverhalt, wovon das Vedische und Awestische nur noch die Reste zeigen, tritt in der homerischen Dichtersprache noch klar zutage. Obwohl das ‚Präsens' der Bedeutung nach vom Konjunktiv kaum sehr verschieden gewesen sein wird, wirkte dieser Gleichlaut auf die Dauer doch verwirrend. So entstand das Bedürfnis, den Unterschied zwischen dem Konjunktiv-Präsens und dem eigentlichen Modus klarer zum Ausdruck zu bringen, wobei das Indoiranische und das Griechische verschiedene Wege gegangen sind. Ersteres hat dazu das Formans *-ya-*, das auch bei den Denominativa, z. B. *amitrayáti, devayáti*, und den Passiva, wie *budhyáte, mucyáte*, auftritt, gebraucht. Das Formans ist bei all diesen Gruppen betont. So erklärt es sich, daß, als in einer ziemlich späten Periode **śróṣati* (vgl. *śróṣamāṇaḥ, mókṣate, πεύσομαι*) zu *śroṣyáti* umgebildet wurde, der Ton auf das Formans verlegt wurde.[1] Die

[1] Diese Umbildung läßt sich in gewissen Fällen noch in historischer Zeit beobachten. So bei dem (übrigens nicht zur Klasse E gehörigen) *sākṣe* (S. 247 sqq.). Infolge der dem ‚Futurum' innewohnenden modalen Bedeutung (s. oben § 2) versteht es sich, daß zu dem *sya*-Präsens nur sehr selten ein neuer Konjunktiv gebildet worden ist. Es findet sich nur ein vereinzelter Ansatz in ved. *kariṣyā́ḥ*. Nach Pisani, Grammatica dell' antico indiano S. 160, sei die *sya*-Bildung vom Partizip, das zu dem alten Konjunktiv gebildet worden war, ausgegangen: ‚il congiuntivo aor. serviva da futuro, ma il participio, annesso all' aor. ind., non poteva avere il significato volitivo del congiuntivo e perciò s'è fatta una variante del vecchio part. aor.' Es gibt aber mehrere Partizipia mit desiderativer Bedeutung im Aw., welche ohne *y* gebildet zu sein scheinen: *ačišəmnå, xšnaošəmnō, čašəmnō, nāšəmnāi* (*nas-* ‚verschwinden'), *nāšəmna* (‚hinzugelangen zu'), *sraošəmnō*. Vgl. ai. *mókṣate*. Pisani stützt sich auf die Tatsache, daß das Fut. in der R̥S zum größten Teil nur in Partizipialformen belegt ist. Dies ist übrigens auch bei den griechischen Desiderativa der Fall (s. Wackernagel, KZ XXVIII, 141 sqq.). Diese Partizipia waren sowohl im Indoiranischen wie im Griechischen eins der einfachsten Mittel, um die Absicht der handelnden Person zum Ausdruck zu bringen (nhd. *um zu* . . . .), z. B. R̥S VI, 75, 3 *vakṣyántīvéd á ganīganti kárṇam* ‚wie um zu sprechen nähert sie

indoiranischen *-sya*-Präsentia hatten an sich noch keineswegs immer desiderative Bedeutung, ebensowenig wie die *sa*-Präsentia, vgl. aw. *raēšyeiti*, ap. *patiyāva(n)hyaiy*. Aus den Resten der *sa*-Präsentia, ebenso wie aus dem griechischen Futurum erhellt, daß *sya-*, das in jüngerer Zeit ein einheitliches Formans war, wie **s-k̂o-* (s. Brugmann, Grundr. II², 3, 383), doch erst im Urindoiranischen entstanden sein kann und nicht aus der Ursprache ererbt ist. Unmittelbare historische Beziehungen zu dem lit. Futurum sind somit ausgeschlossen.[1]

Das Griechische ist bekanntlich auf eine ganz andere Weise verfahren: es hat die alten Konjunktiv-Präsentia rein bewahrt, aber in nachhomerischer Zeit den Konjunktiv des Aorists nach dem des thematischen Präsens umgebildet, wodurch die als unregelmäßig empfundenen athematischen Konjunktive völlig außer Gebrauch gerieten und der lange thematische Vokal seitdem als Merkmal des Konjunktivs galt.

§ 6. Das indoiranische Futurum hat aber noch mehrere Wurzeln. Eins der sprachlichen Ausdrucksmittel für künftiges Geschehen war, wie sich u. a. aus dem Gotischen und dem Slavischen ergibt, der Gebrauch eines perfektiven Präsens. Nun hat Pedersen op. c. 25 für die *s*-Präsentia eine perfektive Bedeutung angenommen. Dagegen läßt sich freilich einwenden, daß es sehr fraglich ist, ob man überhaupt berechtigt ist, für die ursprachliche Periode eine Unterscheidung zwischen perfektiver und imperfektiver Aktionsart anzunehmen, vgl. z. B. van Wijk, Rev. d. Ét. Sl. IX, 239 sq. Eher dürften die mit *s* gebildeten Verbalformen determinativ zu nennen

---

sich dem Ohre'; A 13 *ὁ γὰρ ἦλθε θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν, λυσόμενός τε θύγατρα* .... Im ai. Epos ist das Part. Fut. freilich selten (Holtzmann 33) und wird hier zum Teil durch die desiderativen Adj. ersetzt, z. B. Nal. 3, 5 *lokapālā mahendrādyāḥ samāyānti didṛkṣavaḥ* (vgl. hom. *ὀψείοντες* neben *ὀψόμενοι*). Daß diese Partizipia in diesen Fällen älter seien als die übrigen Formen wird aber durch die häufige Verwendung derselben nicht erwiesen.

[1] Die Weise, in der H. Pedersen neuerdings (Etudes Lituaniennes, Meddelelser XIX, 3, S. 20) versucht hat, die ai. Futurbildung mit seiner Hypothese in Einklang zu bringen, glaube ich zu meinem Bedauern entschieden ablehnen zu müssen.

sein. Wie dem auch sei, jedenfalls zeigen die *s*-Formen in der historischen Zeit oft eine futurische Bedeutung, z. B. die griechischen Futura auf *-έω* und die altitalischen Formen wie umbr. *ferest.* Vielleicht darf in diesem Zusammenhange auch *stuṣé* erwähnt werden, falls dies nämlich mit gr. *ἀείσομαι* u. dgl. vergleichbar ist (s. oben S. 260). Gewöhnlich findet sich freilich im Indoiranischen die futurische Bedeutung nur bei den ‚Konjunktiv-Präsentien', vgl. *apaya* .... *uxšyeiti* Yt. 8, 43 ‚mit sprühendem Wasser' gegenüber *vaxšyente* Yt. 8, 42 ‚sie werden benetzen'. Es gibt aber einige Spuren solcher futurischer *s*-Präsentia, an erster Stelle zur Wzl. **bheu̯ā*, wo die futurische Bedeutung sich aus der Bedeutung der Wurzel erklärt.[1]

Die Übereinstimmung zwischen mehreren Sprachzweigen macht es wahrscheinlich, daß die Ursprache schon ein aus dem Plural **bhūs-més* hervorgegangenes thematisches Präsens **bhūseti* besessen hat. Dies findet sich noch in ved. *bhū́ṣati* ‚bereit sein, warten auf, erwarten usw.', inf. *abhí prabhūṣáṇi* (ṚS X, 132, 1[b]), *bhūṣéṇya-ḥ*, br. *bhūṣṇu-ḥ* ‚wachsend', ep. *bhūṣayati* ‚schmücken, zieren', *bhūṣā*, *bhūṣaṇa-m* ‚Schmuck'.

Bei den entsprechenden aw. Formen kommt der futurische Sinn viel klarer zum Ausdruck: *būštiš* (APl.) ‚die künftigen Dinge', *būždyāi* (Inf.) ‚künftig zu werden'.[2] So konnte im Awestischen das Präsens *būšyeiti*[3] (Klasse D) neben *bavaiti* als Futurum von *astī* gebraucht werden. Deutlich tritt hier die ältere Sachlage zutage, wobei das Futurum ein selbständiges Präsens ist mit eigenen nominalen

---

[1] So mit Recht Charpentier, Desiderativb. 99, der auch auf aw. *ząhyamnō* ‚der künftig geboren wird' hinweist. Ähnlicherweise haben im Griech. nur *ἐσόμενος*, *γενησόμενος*, *συμβησόμενον* u. dgl. futurische statt finaler Bedeutung (s. Magnien, Le futur grec II, 7). Aus einer futurischen Bedeutung der *s*-Präsentia erklärt es sich auch, daß die Adjektiva auf *-snu-* manchmal eine gewissermaßen inchoative Bedeutung haben, z. B. *utpatiṣṇu-ḥ* (Pañcat. III, śl. 43) ‚im Begriff stehend aufzuspringen'. Es sind ja einfach zu *s*-Präsentien gehörige *nu*-Adjektiva. Vgl. z. B. *vṛdhasnú-ḥ* ‚fröhlich?', das zu *vṛdhasāná-ḥ*, *vṛdhāse* in enger Beziehung steht (unrichtig Graßmann, Wb. 1343 s. v.), *jiṣṇú-ḥ* ‚siegreich', lit. *duosnùs* usw.

[2] Für die futurische Bedeutung vgl. Bartholomae, Wb. 1056 N 3 (s. v. *nas*).

[3] Nur im Partizip belegt.

Ableitungen (*būštiš*), das in einem nur ganz lockeren Verhältnis zu dem durativen Präsens steht. Dasselbe Präsens **bhūseti* findet sich noch in gr. *φύσω*, ab. *byšęšteje*, lit. *búsiu*, osk. *fust* ,erit'.[1]

Aw. *būšyeiti* zeigt also, daß es auch schwundstufige ,Futura' gegeben hat. In welchem Umfang sie einst vorhanden gewesen sind, läßt sich aber nicht mehr ermitteln, weil sie wahrscheinlich schon in vorhistorischer Zeit ihren Vokalismus dem der hochstufigen Futura angeglichen haben. Für das ai. Futurum *bhaviṣyáti* (schon zweimal in der ṚS),[2] wofür die anderen Sprachen keine Entsprechungen aufweisen, ist dies ziemlich wahrscheinlich, nicht nur wegen der großen Anzahl Formen mit *bhūṣ*-, welche sich im Altindischen finden, sondern auch, weil sich dieser Vorgang an einem gleichartigen Beispiel noch in historischer Zeit beobachten läßt, und zwar bei *sūte* ,gebären'. Auf ein altes Präsens **sūṣati* weisen noch *sūṣati* (*prasave*), v. l. Dhātup. 17, 28, *sūṣaṇā* ,Gebärerin' (gebildet wie *Dhiṣáṇā, yoṣaṇā*),[3] *sūṣā́* ,eine Gebärende'[4] hin. Hieraus ist ein ,Futurum' *sū́ṣyati* hervorgegangen (nur ṚS V, 78, 5[b]). In den Brāhmaṇas ist es aber schon nach den Futura der *aniṭ*-Wurzeln: *cyoṣyate, soṣyati* (*sunóti*), *stoṣyati, śroṣyáti, hoṣyáti* umgestaltet worden und lautet *soṣyáti*.[5] Die letzte Stufe der Entwickelung liegt im Epos vor, wo infolge der allgemeinen Tendenz des Altindischen, den ,Bindevokal' *i* auf die *aniṭ*-Wurzeln auszudehnen, neben *soṣyáti* ein *saviṣyati* aufkommt.

Die übrigen Fälle schwundstufiger Futura sind zum größten Teil sekundär.[6] *Saṃhṛṣyanti* in *saṃhṛṣyanti manāṃsi naḥ* (Mhbh. IX,

---

[1] Für das gleichlautende *fust* ,fuerit', das W. Schulze, KZ XXVIII, 274, als erster in der Bedeutung davon unterschieden hat, hat Pedersen, Les formes sigmatiques 18, eine Erklärung vorgeschlagen.

[2] Für *bhaviṣūt* (AB) s. oben S. 276 A 1.

[3] Form und Bedeutung gleich unsicher. Siehe Whitney-Lanman zu AthS. I, 11, 3[c].

[4] Siehe aber Whitney-Lanman l. c.

[5] Dies muß eine Neubildung sein, denn ein aus der Klasse E hervorgegangenes Futurum hätte *saviṣyati* gelautet (Wzl. **seyā*).

[6] Siehe Whitney, Grammar § 936, b., Pisani, Grammatica dell' antico indiano 160.

4, 17) ist wohl ,aufgeregt sein' (Wzl. *harṣ-*).[1] Ep. *jāsyati* neben ved. *janiṣyáti* ist eine Neubildung zu ep. *jāyati*:[2] die Komposita von *jāyati* haben bekanntlich auch aktive Bedeutung, s. Holtzmann, Grammatisches 24. Falsche Schreibungen, wie z. B. *sṛkṣye* Jaim. Br. III, 360,[3] das offenbar für *srakṣye* steht, übergehe ich. Ein awestisches Beispiel ist *amərəxšyant-* (mit passiver Bedeutung) ,der nicht zerstört werden wird'. Im Litauischen sind die schwundstufigen Futura bekanntlich ziemlich allgemein, weil das Futurum sich ganz nach dem Infinitivstamme richtet, z. B. *lìksiu* nach *lìkti* ,lassen' gegenüber br. *rekṣyati*, gr. *λείψω*. Daß diese Neuerung durch das Vorhandensein uralter schwundstufiger Futura erleichtert worden sei, ist denkbar (s. auch Charpentier, Desiderativb. 104 A 1).

§ 7. Mit der oben vorgetragenen Ansicht, daß das Futurum hauptsächlich aus einem ,Konjunktiv-Präsens' hervorgegangen sei, ist die bekannte Theorie, es liege dem Futurum wenigstens zum Teil ein mit dem Formans *-əs-* gebildetes Desiderativ zugrunde, in vollkommenem Widerspruch. So lehrt z. B. Brugmann, Grundr. II², 3, 387: ,In urarischer Zeit wird das ursprünglich nur den zweisilbigen Basen zukommende *-iṣyati* auch schon bei den einsilbigen Basen auf *i̯*, *u̯*, Nas., Liqu. zu Hause gewesen sein und diese Übertragung scheint aus noch älterer Zeit zu stammen.' Dieses vorhistorische *-iṣyati* soll dann in jüngerer vedischer Zeit wieder durch *-syati* verdrängt worden sein, außer bei den *r*-Wurzeln, wo es erhalten blieb. Diese Theorie rührt bekanntlich von W. Schulze, SB. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1904 S. 1434—1442, her.

Es empfiehlt sich, ehe wir die zugunsten dieser Annahme angeführten Gründe einer näheren Prüfung unterziehen, zunächst einmal die Geschichte des indischen ,Bindevokals' ins Auge zu fassen.

---

[1] Vgl. aber Holtzmann, Grammatisches 32 und Nīlakaṇṭhas Bemerkung: *saṃhariṣyanti*; *iḍabhāva ārṣaḥ* . . . . *saṃmuhyantīti pāṭhāntaram*. Siehe auch Caland, AO II, 152, über *anuprahṛṣyati* im Vādhūlasūtra.

[2] *Prajāsyati* wird von Nīlakaṇṭha gelegentlich als ein Denominativ erklärt, vgl. zu I, 116, 4 *na prajāsyati: prajām ātmano necchati.*

[3] Siehe Caland, Das Jaim. Brāhmaṇa in Auswahl S. 295.

Nach obiger Annahme soll der Gebrauch desselben in historischer Zeit im Rückgang begriffen sein. Ich glaube nicht, daß dies durch die historische Überlieferung bestätigt wird, denn das Altindische zeigt im Laufe seiner Entwickelung eine immer größere Ausdehnung des *i* (s. Thumb-Hirt, Hb. des Skr.[2] 390). So kommt *-iṣyati*, das in der älteren Literatur bei 77 Wurzeln belegt ist (Whitney, Roots 229), in jüngerer Zeit außerdem noch bei 71 anderen Verben vor. Ebenso findet sich bei nicht weniger als 13 von den 23 Verba, welche in der ṚS und AthS. ein Futurum auf *-syati* haben, in der späteren Literatur *-iṣyati*. Diese Übertragung muß jedenfalls schon in vorhistorischer Zeit eingesetzt haben, denn von den 10 Futura auf *-iṣyati*, welche in der ṚS vorkommen, gehören mindestens 5 den *aniṭ*-Wurzeln an; die 9 Futura mit ‚Bindevokal', welche zuerst in der AthS. begegnen,[1] sind sämtlich von *aniṭ*-Wurzeln abgeleitet.[2] Eine Parallele zu diesem Vorgang bieten die Desiderativa (Charpentier op. c. 111) und der Aorist (Grundr. II[2], 3, 412), wo das *i* auch sein Gebiet in jüngerer Zeit erheblich erweitert hat. Die Annahme, daß *-iṣyati* in historischer Zeit bei den Wurzeln auf *i̯*, *u̯* und Nasal eine bedeutende Einschränkung erfahren habe, ist daher höchst unwahrscheinlich.[3] Auch Schulze selbst, der auf die Tatsache hinweist, daß die *aniṭ*-Wurzeln auf *r* immer *-iṣyati* haben, muß zugeben, daß dies bei den Wurzeln auf *i̯*, *u̯* und Nasal keineswegs der Fall ist.[4] Ich betrachte daher die zu *aniṭ*-Wurzeln auf *y*, *v* und Nasal gehörigen Futura mit Bindevokal als bloße indische Neubildungen, was mit der allgemeinen Neigung zur Ausdehnung des Bindevokals — zum Teil um lautlich schwierige Konsonantengruppen zu vermeiden — völlig im Einklang ist.

---

[1] Siehe Macdonell, Ved. Gr. 386.

[2] Zweideutig sind aber *patiṣyáti* (**petə*-?) und *svapiṣyáti* (vgl. *svapi-ti*, wozu Persson, Beitr. 747).

[3] Nach dieser Annahme wären z. B. *hoṣyati* und *ploṣyati* Neubildungen, trotz gr. χεύω, πλεύσομαι, und *bhaviṣyati* alt, obwohl diese Form vielmehr aus **bhūṣyáti* umgestaltet worden ist.

[4] Gr. κτενέω, φθερέω usw. (op. c. 1434) können nicht als Stütze gelten, weil diesem Typus vielmehr alte *es*-Präsentia zugrunde liegen (s. oben II § 8, S. 229).

Für die Wurzeln auf *r* gilt freilich *-iṣyati* vom Anfang der Überlieferung an fast ausnahmslos. Obwohl es sich auch hierbei um eine indische Neuerung handeln wird, muß in diesem Falle doch ein besonderer Grund dazu vorliegen, welcher sich aber leicht erraten läßt. Das Altindische zeigt bekanntlich die Neigung, zwischen *r* und *s* einen Svarabhaktivokal einzuschieben.[1] So erklären sich z. B. die Aoristformen *akāriṣam* (ŚBK),[2] *ahāriṣam*, *abhāriṣam*, *tāriṣat*.[3] Daß das Futurum der Wurzeln auf *r* immer *-iṣyati* hat, beruht somit auf dem Umstand, daß hier die Ausdehnung des Bindevokals durch eine lautliche Tendenz erleichtert wurde. Vielleicht handelt es sich hierbei um mind. Einfluß (s. Wackernagel, Ai. Gr. I, 57), welcher sich bekanntlich schon in der vedischen Periode geltend machte.[4] Bei den *seṭ*-Wurzeln war *-iṣyati* natürlich vollkommen berechtigt: *janiṣyati*. Vgl. lit. *vémsiu*, gr. *δαμάω*, *ἐλάω*, *κρεμόω*, *περῶ* (s. Magnien, Le futur grec I, 301 sqq.).

§ 8. Für das hohe Alter des ‚Bindevokals' *i* darf man sich also nicht auf die indische Überlieferung berufen. Betrachten wir jetzt die anderen Gründe. Abgesehen von gr. *φθερέω*, *κτενέω*, worauf sich sowohl Schulze als Brugmann stützen, gibt es deren zwei:

1. Lit. *kláusiu* soll nach Schulze (op. c. 1438) aus **k̂léu̯-əs-i̯ō* entstanden sein.

2. Die Desiderativa *cikīrṣati* usw. weisen auf ein Formans *-əs-* hin.

Der von Schulze vorgetragenen Erklärung von *kláusiu* haben sich Brugmann, Grundr. II², 3, 386, Meillet, MSL XIV, 357, XV, 338, XXI, 199, Mél. de Saussure 104, Introduction⁶ 180, Pedersen, Kelt. Gr. I, 180, Hirt, Idg. Gr. IV, 175, Thurneysen, IF XXXVIII, 143 sq.,

---

[1] Siehe Wackernagel, Ai. Gr. 56 sq.

[2] Auch *akāraṣam* Bhāg P. (Ai. Gr. I, LI A 1).

[3] Siehe Whitney-Lanman zu AS XII, 2, 13.

[4] Das Pāli kennt aber z. B. noch *kassāmi* (= ai. **karṣyāmi*) neben *karissāmi*, während im Ai. schon in der vedischen Periode nur *kariṣyā́mi* gebräuchlich ist.

angeschlossen.[1] Dennoch gibt es, wie mir scheint, einige wichtige Bedenken. Nimmt man an, daß das Indogermanische ein selbständiges desideratives Formans *-əs-* besessen hat, so hat man sich erstens mit der Tatsache abzufinden, daß daneben ein gleichbedeutendes *-s-* vorkommt: *śróṣamāṇa-ḥ* neben *śúśrūṣate*. Nach Meillet, MSL XV, 338, kommt neben *-əs-* auch *-s-* vor ,dans les formes moins fortement désideratives': *klausaũ* (*klaũso*). Damit ist aber das Nebeneinander verschiedenartig gebildeter Formen ebensowenig aufgeklärt wie durch Schulzes (S. 1438) Annahme, daß in *klausaũ*, *śróṣamāṇa-ḥ* das *s* zum Verbalstamm,[2] in *kláusiu*, *śraviṣyati* aber zum Suffix gehöre. Nun hat man *kláusiu* zwar einfach aus einer zweisilbigen Wzl. **k̑leu̯ə* erklären wollen,[3] m. A. nach mit Unrecht. Die meisten dafür angeführten Formen sind offenbar sekundär, so z. B. russ. *slyvú*, *slyť*, poln. *słynąc'* (s. Trautmann 307), gr. *κλῦθι*, ai. *śrūyáte*, ahd. *lût*, worin Meillet, MSL XIV, 356, XXI, 198, wohl mit Recht eine rhythmische Erscheinung gesucht hat,[4] ebenso wie in ab. *slyšati* ,*ἀκούειν*'.[5]

Es fragt sich also, ob es möglich ist, das desiderative *kláusiu* zu erklären, ohne daß man (wie Schulze und Meillet) mit dem in den ai. Desiderativen *śróṣamāṇa-ḥ*, *mókṣate* usw. vorliegenden Formans *s* in Widerspruch gerät. Eine solche Erklärung liegt aber auf der Hand, wenn man *kláusiu* mit dem bildungsverwandten *pláusiu*, Fut. zu *pláuju* ,spülen, waschen', vergleicht. Vgl. auch lett. *pluostît*, das auf einem Präsens **plōu-stā-* beruht (Būga, Kalba ir Senovė 276). Der Akzent von *pláuju*, *plóviau*, *pláuti* läßt sich nur aus einer zugrunde liegenden Dehnstufe **plōu* (vgl. gr. *πλώω*)

---

[1] Bestritten wurde Schulzes Ansicht von Persson, Beitr. 350 sqq. 582.

[2] Ähnliches bei Meillet, Mél. de Saussure 101: *s* sei ,un élargissement, non un suffixe proprement dit'. Dagegen mit Recht Persson, Beitr. 959.

[3] Siehe Persson, Beitr. 652, Walde, Vgl. Wb. I, 494.

[4] Ahd. *hlût* (neben *Hlothari*), ags. *hlúd* (neben *Hlođwig*) sind offenbar Neuerungen, vgl. ai. *śrutá-ḥ*, gr. *κλυτός*. Das lautliche Verhältnis ist das gleiche wie das von ags. *lúcan*, *búgan* usw. (s. dazu Osthoff, Etym. Par. I, 149).

[5] Siehe auch Schulze op. c. 1438 A 2.

erklären; das Fut. *pláusiu* geht somit auf **plōusįō* zurück. Ebenso darf man nun *kláusiu* auf **k̑lōusįō* zurückführen.[1]

Es ist also ein dehnstufiges *s*-Präsens wie aw. *nāismi*, ai. *sākṣe*, *útsākṣye*, *prākṣyati*. Dieselbe Erklärung ist für das von Meillet, MSL XV, 338, herangezogene ab. *slušati*, serb. *slȕšati* möglich, vgl. die Dehnstufe in ab. *slava* ‚δόξα', *slaviti* ‚δοξάζειν', lit. *šlovė̃* ‚Herrlichkeit'. Das Verhältnis von lit. *kláusiu, kláusti* ‚fragen' zu *klausaũ* (3. Sg. *klaũso*), *klausýti* ‚anhören' und *paklustù, paklùsti* ‚gehorchen' beruht somit einfach auf altem Ablaut: **k̑lōus-* : **k̑lous-* : **k̑lus-*.[2]

§ 9. Schulze hat sich, wie schon bemerkt, für seine Annahme eines Desiderativ-Formans *əs-* auch auf die indoiranische Desiderativbildung gestützt. Die zahlreichen ai. Desiderativa auf *-iṣati*, z. B. *jíjaniṣate*, haben für diese Frage aber keine Bedeutung, da sie ohne Zweifel eine indische Neuerung darstellen.[3] Es handelt sich also nur um Fälle wie *cikīṣati*, *śúśrūṣate* und *cikīrṣati*, *bubhūrṣati*. Bei den vokalisch auslautenden Wurzeln hat die rhythmische Dehnung eine wichtige Rolle gespielt.[4] Es scheint mir kein Grund vorzuliegen, für *śúśrūṣate* u. dgl. eine andere Erklärung zu suchen, als für *śrūyate*, ahd. *lûstrên* usw. Auch Meillet, MSL XXI, 199, der an Schulzes Lehre vom *əs*-Formans festhält, bemerkt: ‚Mais si ce type [d. i. die *əs*-Bildung] a été généralisé, c'est parce qu'il fournissait le rythme attendu.' Der awestischen Textüberlieferung darf man in dieser Frage keinen Wert beilegen. Man beachte aber, daß sich bei den *i*- und *u*-Wurzeln nur kurzer Vokal findet: jaw. *jijisāiti* (Konj.) neben ved. *jígīṣati*, jaw. *susrušəmnō* neben ved. *śúśrūsate*, gaw. *čixšnušō*. Schwieriger zu beurteilen sind die zu Wurzeln auf Liqu. und Nas.

---

[1] *Pláuju* wird wohl auf einem alten athematischen Präs. **plóumi* beruhen, vgl. ai. *vā́yati* neben *vā́ti*. Es steht somit auf gleicher Linie mit ai. *yaúti, rauti, kṣauti*, lit. *gélbmi, glemi, riaugmi, ráumi* u. dgl. Unwahrscheinlich über *pláuju, pláusiu* Grundr. II², 3, 412. — Nach Büga, KZ LII, 254 liegt freilich in *kláusiu* baltische Metatonie vor.

[2] Ob sich auch ved. *śraúṣṭi* (ṚS VIII, 48, 2ᵈ) vergleichen läßt? Vgl. auch den EN *Yudhāṃśrauṣṭiḥ* (AB 8, 21, 7). Nach Oldenberg (zu der ṚS-Stelle) sind es Vṛddhi-Ableitungen von *śruṣṭi-ḥ*.

[3] Siehe Charpentier op. c. 75, 111, Pisani, Grammatica 202.

[4] Siehe Charpentier op. c. 110.

gehörigen Formen. Keine Beweiskraft haben jedenfalls die awestischen Formen *dīdarəšatā* Y. 46, 7[d], *ā vīvarəšō* Y. 45, 8[b] *mimarəxšanuha*, *mimarəxšāite* V. 15, 14 (*arə* in allen HSS) gegenüber gaw. *dīdərəžō*: *arə* ist nur eine graphische Variante von *ərə*, s. Wilhelm, Muséon VII, 24 sqq. (S-A), Andreas und Wackernagel, NGGW 1911, 5 sq. und 1931, 309 sq., es kann also nicht für idg. *r̥̄* geltend gemacht werden.[1]

Das Altindische zeigt schon in der vedischen Periode die Tendenz, die schwundstufigen Wurzelformen durch vollstufige zu ersetzen: zum Teil handelt es sich dabei nur um einfache Analogiebildungen, z. B. ved. *pipāsati* neben *pipīṣati*, andererseits ist aber auch hier wieder an rhythmische Einflüsse zu denken, z. B. *dídāsati* für **didiṣati* (vgl. *dídhiṣati*). So ist es kaum zufällig, daß *cicarṣati* (KBr.) vollstufigen Wurzelvokalismus angenommen hat, während in *jighṛkṣati*, *didṛkṣati*, wo die Wurzelsilbe schon durch Position lang war, die alte Schwundstufe erhalten blieb.

Die Wurzeln mit *r*, *l*, welche auf Verschlußlaut enden: *jighṛkṣati* (Br. S.), *títṛtsati* (ṚS, Br.), *títṛpsati* (ṚS), *dídṛkṣate* (ṚS, Br.), *vivṛkṣate* (Br.), *vívṛtsati* (ṚS, Br.), *sisṛkṣati* (Br.), *sisṛpsati* (ṚS), *pispṛkṣati* (kl.) und mehrere von den Grammatikern erwähnte Formen (s. Charpentier op. c. 64) zeigen keine Spur von *-əs-*. Da es wohl ausgeschlossen ist, daß *cikīrṣati*, *bubhūrṣati* usw. ein von dem in *jighṛkṣati* vorliegenden verschiedenes Formans enthalten, können sie daher nicht als Stütze für *-əs-* gelten; *-īr-* und *-ūr-* sind, wie schon Charpentier, op. c. 110, angenommen hat,[2] aus den *seṭ*-Wurzeln übertragen, unter Einfluß desselben rhythmischen Gesetzes, das auch *cicarṣati* ins Leben gerufen hat.

Schulzes Theorie erscheint mir somit unhaltbar: ein Formans *-əs-* hat es nie gegeben. Alle futurischen und desiderativen *s*-Bildungen lassen sich restlos auf das alte voridg. *s*-Präsens zurückführen.[3]

---

[1] So z. B. Bartholomae, Ar. Forsch. II, 90.

[2] So auch schon Thumb, Hb. Skr.[2] 410. Aber Wackernagel, Ai. Gr. I, 27, hält *-īr-* und *-ūr-* offenbar für alt.

[3] Bezüglich der von Schulze S. 1440 sq. besprochenen litauischen *sto*-Präsentia s. Persson, Beitr. 351 sqq., Būga, KZ LII, 255 sq. Auch der mutmaßliche Ursprung dieser Klasse (s. van Wijk, Arch. Philol. IV, 57 sqq.) gibt zur Annahme alten Akuts keinen Grund.

§ 10. Ursprünglich hatten die *s*-Präsentia natürlich kein Futurum, weil entweder der Indikativ oder der Konjunktiv in futurischer Bedeutung verwendet wurde. Nachträglich sind aber zu den *s*-Formen neue Futurformen geschaffen worden, z. B. br. *vatsyati* zu *vásati*, das wegen *ts* eine indische Neubildung sein muß,[1] oder br. *vekṣyati* zu *viveṣṭi*, Gramm. *dvekṣyati* zu *dvéṣṭi*.[2] In der Regel findet sich in solchen Futura aber der ‚Bindevokal' *i*, z. B. br. *śasiṣyati*, *śāsiṣyati*, *varṣiṣyati*. Auch der Aorist der *s*-Präsentia ist zweifellos sekundär, wie sich aus der Behandlung der Lautgruppe *ss* ergibt: so lautet der Aorist zu *vásati*: 3. Sg. *avātsīt* (von der AthS. an), woneben im Ait. Br. *avākṣam* vorkommt.[3] Auch hier vermied man gewöhnlich aber solche Formen, indem man den ‚Bindevokal' *i* zu Hilfe rief. So findet sich schon in der ṚS (VIII, 64, 11ᵇ) *saṃ véṣiṣo*, das wohl zu *vivéṣṭi* gehört (*saṃprāpaya* Sāy.).

Damit stehen die sogenannten *siṣ*-Aoriste zweifellos in engem Zusammenhang. So läßt sich das in der AthS. vorkommende *ahāsiṣam* einfach auf die in *hásate* ‚um die Wette laufen' vorliegende Wzl. *hās-* beziehen. Diese Bildung hat besonders bei den *ā*-Wurzeln eine große Gebietserweiterung erfahren.[4] Ich halte somit die schon von Brugmann, Grundr. II[1], 1197[5] vorgetragene Ansicht, daß die *siṣ*-Aoriste aus *s*-Erweiterungen zu erklären seien, für richtig. Eine ähnliche Neubildung sind die äolischen Aoriste *κρεμάσσαι*, *ἐλάσσαι* usw. Zu den Konjunktiv-Präsentien **κρεμάσω*, **ἐλάσω* (vgl. hom. *κρεμόω* *ἐλόω* mit futurischer Bedeutung) ist mundartlich ein neuer *s*-Aorist

[1] Siehe Wackernagel, Ai. Gr. I, 178. Daneben im Epos auch *vasiṣyati* (Holtzmann, Grammatisches 32).

[2] Siehe dazu Bartholomae, Studien I, 55 sq.

[3] Siehe dazu Wackernagel, Ai. Gr. I, 135.

[4] So ist *pyāsiṣīmahi* (s. Macdonell, Ved. Gr. 385) nach meiner Ansicht ebensowenig alt wie z. B. gr. *τλήσομαι* (vgl. darüber Pedersen, Les formes sigmatiques 26), denn zu **pei̯ā-* kann es im alten vorhistorischen Paradigma doch wohl nur die Wurzelformen **pii̯es-* (Klasse A), **pēiə-s* (Klasse C), **pĭs-* (Klasse D), **pei̯ə-s* (Klasse E) gegeben haben. Daß der ind. *siṣ*-Aorist restlos aus der 2. und 3. Sg. auf *-īḥ*, *-īt* erklärt werden könne (Whitney, AmJPh. VI, 275 sqq. Oertel, Festgabe Jacobi 22), ist wenig wahrscheinlich.

[5] Siehe auch Johansson, De deriv. verb. contr. 208.

gebildet worden, s. Brugmann-Thumb, Gr. Gr.[4] 365 und Grundr. II[2], 3, 416.

§ 11. Wie schon bemerkt (s. § 5), darf man in dem griechischen *s*-Futurum eine Fortsetzung des alten ‚Konjunktiv-Präsens' sehen und es also den ai. Formen *śróṣamāṇa-ḥ*, *mókṣate*[1] gleichsetzen. Das griechische Futurum ist somit altertümlicher als das indoiranische. Es sei mir gestattet, dies, obwohl es nicht unmittelbar zu dem behandelten Gegenstand gehört, etwas näher zu erläutern.

Wie man gewöhnlich annimmt, soll das Futurum zum Teil oder ganz ein (griech.) Konj. Aor. sein, vgl. z. B. Charpentier, Desiderativb. 102, Brugmann-Thumb, Gr. Gr. 369. Diese Annahme ist aber in dieser Form aus mehreren Gründen unwahrscheinlich (s. Delbrück, Vgl. S. II, 242):

1. Das griechische Futurum hat mehrere Modi, welche zum Teil gewiß alt sind, wie der Infinitiv, das Partizip und die Imperativformen: *ἄξετε*, *λέξεο*, *οἶσε*, *ὄρσεο*.[2] Daneben findet sich auch der (freilich ziemlich seltene) Optativ (nicht bei Homer), vgl. Magnien op. c. II, 125 sqq. Die Imperativformen, welche vollkommen zu den oben besprochenen vedischen Formen wie *parṣā*, *neṣa* stimmen und ohne Zweifel uralt sind, weisen auf ‚Präsentia' *ἄξω*, *λέξω*, *οἴσω*, *ὄρσομαι* hin (s. auch Brugmann-Thumb, Gr. Gr.[4] 368).[3] So ist hom. *βήσομαι* (Magnien I, 125) mit dem Impv. *ἐπιβήσεο* und dem Imperf. *ἐβησόμην* ein bloßes *s*-Präsens, wie ai. *hásate*, *śásati*. Futurische Bedeutung ist an einigen Homerstellen auch ausgeschlossen, z. B. *καταβήσεται* O 382, *ἐπιβησόμενος* E 46, *Π* 343 ‚worauf stehend'

---

[1] So auch Magnien, Le futur grec, II, 290.

[2] Eine Sammlung des einschlägigen Materials findet sich bei Magnien, Le futur grec, II, 2—5. Vgl. auch *ἔρσεο-διεγείρου* Hes. zu *ἔρομαι* (s. dazu Bechtel, Lexilogus 252 sq.).

[3] Es ist m. E. Wackernagel (Verm. Beitr. 46 sq.) nicht gelungen, das indische und griechische Material für die thematischen *s*-Formen befriedigend zu erklären: die Infinitive *οἰσέμεν* usw. läßt er unbesprochen, ebenso wie aw. *aiwi-vīsəm*; *λέξεο* und *ὄρσεο* seien nach ihm Neubildungen, während er *ἷξον* überhaupt nicht zu erklären vermag. Daß der indische *sa*-Aorist eine Neuerung sei, welche von dem einen *adhukṣam* ausgegangen sei, ist nicht annehmbar (vgl. übrigens KZ XLVI, 273).

(s. Wackernagel, Verm. Beitr. 47). So darf man auch *δύσομαι*, Impv. *δύσεο*, Imperf. *ἐδυσόμην* als Präsens (Klasse D) auffassen.[1] Es ist somit nicht wahrscheinlich, daß *δείξω* aus **δειξιω* herzuleiten ist, wie Brugmann-Thumb, Gr. Gr.[4] 369, vorschlagen. Natürlich darf man sich dafür nicht auf die desiderative Bedeutung des Part. Fut. berufen.[2]

2. Viele offenbar alte Futurformen sind völlig selbständige Bildungen, die in keiner Beziehung zum Aorist stehen, z. B. *λήψομαι* neben *ἔλαβον* (s. Magnien op. c. I, 402 sq.). Insbesondere sind hier die *es*-‚Futura' *ἐρέω*, *μολοῦμαι* usw. zu erwähnen, welche zweifellos alte *es*-Präsentia sind. Gewöhnlich hat sekundäre Übertragung der Hochstufe aus den anderen Formen stattgefunden,[3] z. B. *ἐρέω* für **ἀρέω* (**u̯r̥rés-mi*) nach *εἴρω*. Die alte Schwundstufe ist aber erhalten in hom. *ἰδέω χάριν* (*Ξ* 235, *Π* 236) ‚ich werde Dank wissen', das eine Fortsetzung von **u̯idésmi* ist.[4]

Hiermit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß eine Anzahl von Futura von einem griechischen Konjunktiv ausgegangen sind, z. B. *ἔδομαι*, *βέομαι*, *πίομαι* (s. Magnien I, 312 sqq.).[5] Das *s*-Futurum ist aber eine ursprachliche Bildung. — Im sogenannten ‚Futurum Doricum' (*δειξέω*) sieht Brugmann, KVG 540, Gr. Gr.[4] 371, eine griechische Neuerung nach *ὀλέω* usw. Man könnte aber auch an eine alte Bildung auf *-sei̯e-* denken, wie Magnien op. c. II, 298 vermutet. Dann ließen sich die griechischen Formen mit got. *hausjan*, an. *heyra*, ags. *híeran* (**qouséi̯ō*) auf die gleiche Linie stellen.[6]

---

[1] Wackernagels abweichende Erklärung überzeugt mich nicht.

[2] So Delbrück, Vgl. S. II, 242, und Brugmann l. c. Für ‚le sens volontatif ou final du participe futur' s. Magnien, II, 7.

[3] Ebenso wie im Ai.: *arśasānā́-ḥ, rabhasānā́-ḥ, yajase, arcase* usw. (Siehe oben S. 230).

[4] Siehe Glotta XXI, 284 sqq. Der Stamm *ϝιδεσ-* liegt auch in hom. *εἴδεα* (*ᾔδεα*), att. *ᾔδεσαν* vor. Eine zur Klasse D gehörige Stammform **u̯id-s-* findet sich in hom. *ἴσαν* und *ἴσασι*, womit sich aw. *aiwi.vīsəm* ‚ich habe wahrgenommen' vergleichen läßt. Die Nebenform *ἴσασι* beruht wohl einfach auf rhythmischer Dehnung, vgl. z. B. hom. *ὕδωρ* neben *ὕδωρ* (s. Meillet, MSL XXI, 206).

[5] Aber *νέομαι* ist ein *es*-Präsens (s. S. 218).

[6] Siehe aber Walter, Stand und Aufgaben 355 (mit Lit.).

Wörterverzeichnis.

Dieses Wörterverzeichnis mußte aus praktischen Gründen sehr kurz gefaßt werden, so daß nur die schwerer aufzufindenden Formen darin aufgenommen werden konnten.

Altindisch:

Awestisch:

Altpersisch:

La grammaire persane de Hans Jensen.

Par
Arthur Christensen, Copenhague.

La langue persane ou néo-persane couvre une période de plus de dix siècles, et pendant cet espace de temps elle a subi relativement peu de changements. Si un Persan d'aujourd'hui rencontrait un compatriote du temps de Ferdausī, poète national dont on se prépare, cette année, à célébrer le millénaire, la langue de celui-ci lui paraîtrait archaïque, démodée, sans doute, mais parfaitement intelligible. On peut donc écrire, et on écrit, sans grandes inconvéniences, des grammaires persanes qui traitent cette langue comme une unité, en y comprenant la langue des livres et des journaux et même la langue parlée de nos jours. La langue classique, celle des grands siècles de la littérature persane, est conventionnelle en certaine mesure, et si l'on trouve dans les romans et les articles des journaux de notre temps des expressions et des constructions syntaxiques qu'on chercherait en vain chez Saʿdī et Ḥāfiẓ, on ne doit pas en conclure tout de suite qu'elles sont d'origine moderne : à côté de néologismes de toutes sortes, il y a des tours de phrase évités par les grands poètes et prosateurs classiques, mais qui ont vécu longtemps dans la bouche du peuple, et dont on retrouve parfois les traces chez les prosateurs persans d'une époque plus ancienne, p. ex. dans le Fārsnāmeh du soi-disant Ibnu'l-Balχī, dont le style est très intéressant sous ce rapport.

La grammaire persane que nous a donnée M. Hans Jensen, professeur à l'université de Kiel[1], embrasse toutes les phases de la

[1] *Neupersische Grammatik* mit Berücksichtigung der historischen Entwicklung, Heidelberg 1931 (= Indogermanische Bibliothek, 1. Abteilung, 1. Reihe, 22).

langue persane depuis l'épopée de Ferdausī jusqu'au parler de nos jours. De petits aperçus historiques permettent au lecteur de s'orienter un peu sur le développement du système grammatical et ses origines lointaines. Ces parties historiques, il est vrai, ne sont pas irréprochables. Le domaine de l'auteur est la linguistique générale et comparée, non pas la linguistique iranienne spécialement. M. Jensen dit (p. 2), que la langue des monnaies et des sceaux des Arsacides est le pehlvi arsacide, tandis que les inscriptions et surtout les livres religieux sont composés dans un dialecte méridional, le pehlvi sassanide. Cependant, plusieurs rois sassanides ont laissé des inscriptions bilingues (en pehlvi arsacide et sassanide). En nous informant, que les savants zoroastriens ont transcrit plus tard les textes religieux pehlvis en d'autres alphabets, l'auteur dit : « geschah das in *persischer* Schrift, so sprach man von Pāzend. » Le lecteur comprendra difficilement qu'il s'agit ici d'une transcription en lettres *avestiques*. Le moyen-ossète, qu'on a reconnu dans les noms « barbares » des inscriptions grecques provenant des colonies pontiques, semble dériver, dit M. Jensen, du médique à travers l'alain. Mais l'alain, langue mère de l'ossète, était un dialecte « scythique », langue sœur du sogdien, et n'appartenait pas au groupe des dialectes « médiques ».

Malgré de telles inexactitudes dans les données historiques, l'ouvrage de M. Jensen est un livre remarquable. Elle est, à mon avis, la meilleure grammaire persane qui ait paru jusqu'ici : elle est circonstanciée et concise en même temps, et l'exposition est claire et bien ordonnée. A cet égard il présente bien des avantages sur le gros livre, riche en matière du reste, de M. D. C. Phillott (« Higher Persian Grammar », Calcutta 1919), dans lequel il est difficile de s'orienter. Nous savons gré surtout à M. Jensen de nous avoir donné le manuel pratique de syntaxe persane qui nous faisait défaut jusqu'ici.

On pourrait objecter à l'auteur que le nombre des textes dont il a tiré ses citations est trop restreint. Quant à la littérature classique, il a puisé ses exemples en grande partie dans la poésie, où la syn-

taxe et l'ordre des mots dependent en quelque mesure du mètre, et il a négligé les bons prosateurs de la période ancienne, dont le style est plus simple et plus naturel que celui de Ḥoçaïn Vāʿiẓ-e-Kāšifī et de Mīrχōnd. Et pour la littérature moderne, il aurait pu utiliser des livres facilement accessibles comme les comédies de Malkom Xān et le *Yäkī būd o yäkī näbūd* de J̌āmālzādeh, et en outre les romans, les comédies et les revues qui ont paru en Perse en grand nombre surtout depuis la révolution de 1905-1909.

Je me permettrai de présenter ici mes observations sur quelques paragraphes du livre de M. Jensen et de donner quelques notes supplémentaires concernant surtout la langue usuelle[1].

§ 16. La différence entre آ, و, ی d'une part, ـَ ـُ ـِ d'autre part est, de nos jours, plutôt une différence de qualité qu'une différence de quantité. Il est vrai que les trois premières voyelles sont le plus souvent longues (*ā̆*, *ū*, *ī*), les trois dernières le plus souvent brèves (*ä* ou *ε*, *o*, *e*), mais la quantité des voyelles originalement longues dépend en quelque mesure de la diction : elles sont souvent réduites, surtout dans des syllabes non accentuées. Si un étranger, en parlant d'un « pont » (پُل), dit *pul* au lieu de *pol*, un Persan croira qu'il s'agit d'« argent » (پول), car l'*ū* de پول peut avoir une prononciation plus ou moins brève (*pŭ̄l-e-seyā̆h*, « monnaies de cuivre »). L'*ā̆* devant un *n*, dans la prononciation vulgaire, est entendu le plus souvent comme un *u* bref. D'autre part, l'*ä* est quelquefois prolongé dans une syllabe accentuée, s'il est suivi d'un groupe de deux consonnes : *pā̆nǰ* (*pā̊nǰ näfā̆r*, « cinq personnes », *sā̆ʿät-e-pā̊nǰ*, « à cinq heures ») ; *īn-qā̊dr*, « tellement » ; *fā̊rq mīkonäd*, « diffère » ; *šā̆r* pour

---

[1] Abréviations des livres persans cités :

Ir. = Irānšāhr, Revue littéraire et scientifique, publiée à Berlin sous la direction de H. Kazemzadeh, 1922-1926.

J̌. A. = J̌ījek ʿAlišāh (comédie) de Ḍabīh-ollāh Behrūz. Berlin 1342 H.

Malk. = Tiāter de Mīrzā Malkom Xān Nāẓemu'd-dauleh, Berlin 1340 H.

Q. k. = Qātel kīst, roman de M. Dehātī, Téhéran 1309 nouveau style.

T. m. = Ṭehrān-e-mäχūf, roman de Mortaża Kaẓemī, I. 1, 2e éd., Téhéran 1343 H.

Y. b. = Yākī būd o yākī näbūd, contes de J̌āmālzādeh, Berlin 1340 H.

šähr, « ville », avec « Ersatzdehnung ». A la fin d'une phrase on entend souvent *šodɛ åst*, *pårvärånd*, etc.

§ 33. La détermination peut s'exprimer par des suffixes. Dans les descriptions des dialectes modernes (Mann et Mann-Hadank, Kurdisch-Persische Forschungen; Benedictsen-Christensen, Les dialectes d'Awromān et de Pāwä; Christensen, Contributions à la dialectologie iranienne), la valeur déterminative des suffixes *-ä*, *-æ*, *-e*, parfois *-k*, *-äk*, *-äkä*, etc. a été l'objet d'études détaillées. Ces suffixes sont très communs aussi dans le persan parlé, et on en trouvera des exemples dans la littérature. Quant au suffixe déterminatif *-äk*, j'ai noté au hasard quelques cas dans la prose classique : زمینک, « le lot de terrain », dont mention a été faite (Siasset-namèh de Nizâm-oul-moulk, éd. de Schefer, p. 33, l. 22) ; این خرک, « cet âne », dont il a été question (ibid., p. 37, l. 14) ; غلامکی هندو که با ما بود, « cet esclave indien qui était avec nous » (Sefer Namèh de Nassiri Khosrau, éd. de Schefer, p. 4, l. 21-22) ; بیابانک, « le désert » bien connu (ibid., p. 5, l. 10) ; دختر همسایه ... دخترک, « la fille du voisin ... cette fille » (ʿUbeïd-e-Zākānī, Laṭāʾif, éd. de Constantinople, p. 44, l. 15-16). Dans la littérature moderne on trouve parfois le suffixe déterminatif *-ɛ* : روسه, « le Russe en question » (Y. b., p. 71, l. 5) ; دختره, « la jeune fille en question » (ibid., p. 81, l. 19) ; این پسره, « ce garçon-là » (Malk., p. 106, l. 11).

§§ 64-65. La suppression de l'iżāfät est un phénomène très intéressant, car il semble que la construction sans iżāfät gagne du terrain dans la langue moderne. Outre les cas mentionnés par M. Jensen (ajouter sous c α : وزیر مختار, « envoyé extraordinaire et ministre plénipotentiaire ») j'indiquerai les cas suivants[1] :

I Deux substantifs. L'iżāfät est supprimée

1) dans quelques noms de parenté : پدرزن, « beau-père » ; مادرزن, « belle-mère » ; برادرزن, « beau-frère » ; پسرعمو, پسرعمه,

[1] Je dois une partie des exemples donnés ci-dessous à un jeune Persan, M. Razavi.

پسرْدائی, پسرْخاله, « cousin » (fils d'oncle paternel, de tante paternelle, d'oncle maternel, de tante maternelle), دخترْعمو etc., « cousine » ;

2) parfois entre le mot désignant une partie d'un objet et celui qui désigne l'objet entier : دستهٔ‌در, « la poignée de la porte » ; دستهٔ جاروب, « la manche à balai » ; دستهٔ بیل, « la manche de la bêche » ; دستهٔ کُلنگ, « la manche du pic » ; دستهٔ هاون, « le pilon ». Dans tous ces cas, on peut mettre ou laisser l'iżāfät avec une certaine nuance dans la signification. Les expressions شیشهٔ قلیان, « vaisseau de qalyān » (qui contient l'eau) et تهٔ قلیان avec la même signification sont considérées comme vulgaires ; la conservation de l'iżāfät est plus correcte ;

3) quelquefois entre les mots qui désignent le contenant et le contenu respectivement ou bien la collection et la matière recueillie : کیسهٔ پول (plur. کیسهٔ پولها), « porte-monnaie » (qui peut être pleine ou vide ; mais کیسهٔ پول, plur. کیسه های پول, « bourse qui contient de l'argent ») ; au contraire, selon M. Razavi, گلاسْ شراب, « un verre de vin », mais گلاسِ شراب, « un verre à vin » ; دستهٔ گُل (ou دستهٔ گُل), « un bouquet de fleurs » ; دستهٔ کتاب, « une pile de livres » (comp. Jensen § 307, transition à l'emploi de certains substantifs comme de simples numératifs) ;

4) Deux substantifs, dont le premier désigne l'objet, le second la matière dont il est fait, ont l'iżāfät, mais si l'idée de la matière s'efface, les deux substantifs peuvent former un composé sans iżāfät : کلاهِ نمد est un chapeau de feutre, mais par کلاهْ نمد on comprend une certaine espèce de chapeau porté par les ouvriers. L'ouvrier qui porte un tel chapeau est appelé کلاهْ نمدی ;

5) Dans quelques noms de localités, l'iżāfät est supprimée. La « lampe électrique » s'appelle چراغِ برق, mais en parlant d'une certaine rue à Téhéran on dit généralement خیابانِ چراغْ برق, « rue des lampes Électriques ».

II Substantif et adjectif.

1) Dans quelques cas isolés, un substantif et un adjectif déterminatif à suffixe -ī forment un composé sans iżāfät : کالسکهٔ

دودی, « locomotive » (maintenant on dit plus ordinairement ماشین, « machine »); دروشکهٔ اسبی, « fiacre à cheval »; کلاهٔ پهلوی, le « chapeau pehlvi », chapeau porté obligatoirement par tous les Persans sous le régime actuel; پشهٔ کوره, « sandfly »; کلاغْ سیاه, « corbeau noir »; غلامْ سیاه, « domestique noir »; کنیزْ سیاه, « servante noire ». Dans les trois derniers cas la suppression de l'iżāfät est facultative.

2) Substantif + adjectif sans iżāfät dans quelques noms de localités : چهارسوْ بزرگ, « le Grand Square », localité à Téhéran.

3) Substantif + adjectif sans iżāfät forment un composé possessif, un bahuvrīhi : ریشْ سفید, litt. « homme à barbe blanche », « ancien » parmi les villageois; گیسْ سفید, « femme à cheveux blancs », « vieille femme »; گیسْ سیاه, « femme à cheveux noirs », « femme mûre ». کاسهٔ آلوی est une coupe contenant des prunes, کاسهٔ آلوی un homme qui vend des coupes remplies de prunes; عمامهٔ سیاه, « turban noir », عمامهٔ سیاه, un seyyèd (qui porte un turban de couleur sombre); عمامهٔ سفید, « turban blanc », عمامهٔ سفید, un molla. On dit aussi کلاهْ سیاه et کلاهْ سفید en parlant des personnes qui portent des chapeaux noirs et blancs respectivement. کلاهْ فرنگی est un homme qui porte un chapeau européen (کلاهِ فرنگی), et, par métaphore, une sorte de pavillon rond.

§ 81. « Que » après un comparatif est exprimé parfois dans le persan moderne par تا : کسانیکه ... کمتر محتاج غذا هستند تا دیگران, « ceux qui ... ont moins besoin de nourriture que les autres » (Ir. IV, p. 439, l. 6-7); به میمون تا بانسان بیشتر شباهت داشت, « il ressemblait plutôt à un singe qu'à un homme » (T. m. I. 1, p. 124, l. 9-10). Après l'adjectif-adverbe زیاده, qui fait fonction de comparatif, on peut employer la préposition بر : زیاده بر صد مرتبه, « plus de cent fois » (Q. k., p. 17, l. 20).

§ 85 a, dernier alinéa. Le yā-ye-nesbe persan n'est pas d'origine arabe, mais dérive du suffixe pehlvi *-īk* (*-īγ*). Voir Horn, Grundr. d. Iran. Phil., I. 2, p. 179.

§ 88. Parmi les « formes respectueuses » du pronom personnel de la 1e personne, M. Jensen nomme : جناب, « Gegenwart ». Il a

confondu جانب, « part », « côté », spécialement le côté où se trouve celui qui parle ou qui écrit, donc « moi », avec جناب, « côté », « vestibule », « seuil », « asile », « personne chez qui on cherche un refuge », donc « vous ». Dans le style épistolaire این جانب est « moi », آن جناب (جناب عالی), « vous ».

§ 106, remarque. Un autre exemple de l'emploi, assez commun dans la langue moderne, de la préposition از pour indiquer la spécification est donné par Phillott : همگی از بزرگ وکوچک, « tous, grands et petits ». Dans le Y. b. (p. 33, l. 19) j'ai noté l'expression suivante : ... چرا از این زبانها حرف میزنند که, « pourquoi est-ce qu'ils parlent de telles langues, qui ... ». Nous assistons ici, semble-t-il, à la naissance d'un article partitif en persan.

§ 111, remarque. یارو n'est pas tout à fait la même chose que فلان. Par یارو on désigne, d'une façon plaisante ou moqueuse, une personne déjà mentionnée, « notre homme », « le bonhomme », « le gaillard ».

§ 225. Remarquer les nuances dans la négation : کم correspond souvent à « ne guère ». « Ne point », « point du tout » est exprimé parfois, dans la langue moderne, par ... کوره ... نه : کوره بمن دخلی ندارد, « cela ne me regarde point du tout » (Y. b., p. 82, l. 1-2).

§ 230. « nur die letzte », lire : « nur die erste ».

§ 232. 5. Remarquer رفته رفته, « peu à peu », expression adverbiale très commune dans la littérature moderne.

§ 232. 7. Un autre suffixe adverbial moderne est -کی : یواشکی, « tout doucement » ; دزدکی, « furtivement » ; پنهانکی, « secrètement ».

§ 234, rem. 1. Formes adverbiales à terminaison -ًا. De tels adverbes sont formés quelquefois de substantifs ou d'adjectifs non arabes : ناچارًا, « inévitablement », et même تلگرافًا, « par télégraphe ». — L'adverbe اتفاقًا est traduit généralement « par hasard », mais souvent ce mot marque simplement la survenu d'un événement ou d'une situation nouvelle : ... اتفاقًا روزی شوهرم آمده بمن گفت, « Alors, un jour, mon mari est venu me dire ... » (T. m., I. 1, p. 108, l. 2).

§ 236. En parlant de la préposition بر sans et avec l'iżāfät, l'auteur dit : « Vielleicht liegt hier eine Verwechselung mit dem gleichlautenden Substantiv بر „Brust" vor. » Mais il n'y a nullement confusion dans ce cas : il s'agit de deux prépositions distinctes, une qui est originale, *bär* (< aβar < upariy), « à », « sur », et une autre de formation secondaire, *bär-e* (*bür*, « poitrine », avec l'iżāfät), « vers », « contre », « chez ».

§ 247 f. Le mot هم n'indique pas toujours un rapport analogue entre deux éléments du discours (« aussi »). Cette particule, exprimant, en général, l'indépendance d'un élément de la phrase vis-à-vis de l'autre, peut indiquer une antithèse ; ou bien, elle sert à accentuer le mot auquel elle est affixée. Voici quelques exemples qui en feront voir les nuances : جوان ... سیگار بمن تعارف کرد منهم سیگار را گرفته کشیدم, « le jeune homme m'a offert une cigarette ; moi (*pour ma part*), ayant pris la cigarette, j'ai fumé » (T. m., I. 1, p. 90, l. 13-14) ; گفت چادر کنید من هم چادر کردم, « il a dit : couvre-toi de ton voile ! moi (*en conséquence*) je me suis couverte de mon voile » (ibid., p. 100, l. 16-17) ; تنها اطاق که فرخ ومهین میتوانستند درآن بخوابند همین اطاق بود وجواد هم مجبورًا ... در مطبخ آرامید, « cette même chambre était la seule dans laquelle Färruχ et Mähīn pouvaient dormir, et, forcément, J̌ävād *à son tour* alla se coucher dans la cuisine » (ibid., p. 272, l. 13 sqq.) ; این هم علامتش, « en voici *justement* la preuve » (Y. b., p. 95, l. 2-3).

§ 252. Quant à l'emploi des conjonctions *vä* et *o*, les règles qu'on trouve chez M. Jensen et, en général, dans tous les manuels de la langue persane sont trop sommaires. C'est là pourtant un point important, vu que les textes non vocalisés ne nous permettent pas de distinguer les deux prononciations différentes de la conjonction écrite و. Je ne crois nullement avoir épuisé la matière en donnant les règles suivantes, qui sont le résultat de mes observations :

1) Dans un nom de nombre composé, les unités, les dizaines, les centaines, etc., sont toujours séparées par *o*. Si l'on appuie sur chaque élément du nombre, l'*o* (qui peut être prononcé *ŏ* ou *ō*) est

intimement lié au numératif précédent et séparé par une pause du numératif suivant : *hăzāro sésádo bisto čahắr*, 1324.

2) Dans la poésie, le و représente toujours la conjonction *o*, qu'on prononce *vo* après une voyelle. Voir « Linguaphone Oriental Language Courses, Persian », p. 70-73, passim.

3) Deux mots qui font couple sont liés ensemble par *o*. Il s'agit là de phrases stéréotypes : *šäb-o-rūz*, « nuit et jour » ; *pedär-o-mādär*, « père et mère » ; *ḥaml-o-näql*, « transport » ; *āmäd-o-räft*, « aller et venir », « commerce » ; *qädīm-o-jädīd*, « ancien et nouveau ». D'autres exemples chez M. Jensen.

4) Entre deux (ou plusieurs) synonymes, on emploie *vä* et *o* facultativement ; *o* est d'usage surtout s'il y a allitération ou rime. On dit *quvvät vä qodrät* ou *quvvät-o-qodrät*, « la puissance et l'omnipotence » (de Dieu) ; on dit ordinairement *ʿajāib-o-ġarāib*, « des choses merveilleuses et extraordinaires ».

5) Des mots placés parallèlement dans les mêmes rapports grammaticaux ont souvent *o*. On dit *ʿäṭr vä lätāfät*, « le parfum et la douceur », mais *ʿäṭr-o-lätāfät-e-χärbūzä*, « le parfum et la douceur de la pastèque ».

6) Dans une énumération, on peut supprimer la conjonction ou mettre *vä* entre les deux derniers mots de la série seulement (p. ex. si l'on énumère les grandes villes de la Perse, etc.). On peut mettre *vä* entre tous les mots : *čūb vä āb vä berenj vä piāz vä nān-e-tāze ḥāżer kärd*, « il apporta du bois, de l'eau, du riz, des oignons et du pain frais ». Enfin, si l'on s'exprime avec une certaine emphase, si l'on appuie sur chacune des unités énumérées, on emploie *o* entre tous les mots, cet *o* étant prononcé avec le mot précédent et suivi d'une pause : *īrānīhā där tābestān šärbäto bästänio pālūde mīχoränd*, « en été, les Persans prennent du sherbet, de la glace et de la limonade ». En général, on se sert de la conjonction *o* dans le style emphatique, là où plus de deux mots (substantifs, adjectifs ou bien des verbes dans la même forme de conjugaison) sont liés ensemble : *āmädämo dīdämo šekästäm*, « je vins, je vis et je brisai » (exemple tirée de la Grammaire persane de Chodzko, § 293).

§ 332, rem. 4, lire خدا عمرت بده. M. Jensen, qui a tiré cette expression abusive de la grammaire de Phillott, a : خدا عمرت بدد. Bien que بدد soit une faute d'impression, cela se dit aussi, car بدهد est la forme correcte dans la phrase en question, et بدهد est prononcé vulgairement بدد.

§ 335. 2. ده برو, « va-t-en ! ». L'emploi de دِه ou دِ (*de*) comme une interjection avec l'impératif n'est pas rare dans le langage familier : ده بخوان, « lis donc ! » (J̌. A., p. 38, l. 17) ; ده بزنید تو سرش ده بیرونش کنید, « frappez-le sur la tête ! flanquez-le à la porte ! » (ibid., p. 6, l. 14). Sans impératif, il sert d'introduction à une phrase optative ou à un juron : د جانت درآید, « que ton âme sorte [de ton corps] ! » (Y. b., p. 67, l. 15) ; د نوش جان, « alors, à ta santé ! » (Malk., p. 93, l. 10) ; دیا اللّه, « par Dieu ! » (Y. b., p. 71, l. 13).

§ 337, rem. 2, et § 338, rem. 3. Dans la littérature moderne on trouvera bien des exemples de la formation de temps duratifs ou descriptifs au moyen de quelques formes du verbe داشتن. En voici quelques cas tirés du Y. b. : دارند جوان مادر مردهرا میکُشند, « ils sont au point de tuer ce malheureux jeune homme » (p. 72, l. 8-9) ; رستم داشت شکم دیو سفیدرا پاره میکرد, « voilà Rostäm qui fend (litt. fendait) le ventre du dīv blanc » (description d'une peinture, p. 93, l. 13-14) ; سرما داشت سنگرا میشکافت, « le froid [était te qu'il] fendait les pierres » (p. 70, l. 4) ; داشتم خفه میشدم, « je suffoquais » (p. 73, l. 1) ; غم و غصّه داشت دیوانه ام میکرد, « la colère me rendait fou » (p. 89, l. 17). Voici enfin un exemple où le verbe principal est au subjonctif. La jeune fille, entendant son ami qui se parle à lui-même, lui demande avec qui il parle ; il répond : ... باکه حرف دارم بزنم, « Avec qui [veux-tu] que je parle ! ... » (Mirza Djaʿfar, Trois comédies, éd. de Barbier de Meynard et de S. Guyard, p. 10, l. 15).

§ 372 et § 375, rem. 5. Les deux cas, qui sont assez communs dans la langue moderne, ont quelque chose d'analogue. Dans les deux cas, که est devenu une simple particule d'assurance ou d'affirmation emphatique. Mais qu'est-ce que c'est que ce mot که ? D'après M. Jensen, c'est un pronom relatif, mais on pourrait aussi y voir une

conjonction. Voici d'abord une phrase tirée d'un roman moderne : او که مرا دوست دارد او که برای من سوگند خورده او که عشق مرا پذیرفته دیگر غصّه واندوه برای چه, « comme elle m'aime, comme elle m'a juré fidélité, comme elle a accepté mon amour, pourquoi alors me chagriner et m'affliger ? » (T. m., I. 1, p. 65, l. 21 sqq.). M. Jensen cite une phrase de mes Contes persans (no. 26) : من که هیچ نمیشنوم یقین است ... ; je la comprends ainsi : « comme je ne puis rien entendre, moi, il est certain que ... » De même on pourrait considérer une phrase comme celle-ci : من که آنجا نبودم (« mais moi, je n'y étais pas ! ») comme une proposition causative dont la proposition principale est sous-entendue : « mais comme je n'y étais pas, moi ! »

Ensuite, که peut avoir la fonction d'un adverbe introduisant la proposition principale après une proposition conditionnelle : اگر پایم بطهران رسید که تلافی سختی از شما خواهم کرد, « si je viens à Téhéran, *alors* je me vengerai cruellement de vous » (T. m., I. 1, p. 201, l. 8-9). Le cas s'explique à peu près ainsi, je crois : « si je viens à Téhéran, [il est certain] que ... », « vraiment que je me vengerai, etc. ».

A mon avis, cette explication s'applique également au cas mentionné d'après Phillott dans le § 375, rem. 5 : رفت که رفت, « he went right off ». On accentue le verbe en le répétant, précédé par un که : « il s'en alla, [vraiment] qu'il s'en alla ! » Voici encore quelques exemples de cette façon de parler : چارهای نشد که نشد, « il n'y avait absolument rien à faire » (Y. b., p. 81, l. 6) ; هرچه کردم که خواب بچشمم بیاید نیامد که نیامد, « combien d'efforts que je fasse pour m'endormir, le sommeil ne vint absolument pas à mes yeux » (ibid., p. 83, l. 3-4).

New books sent to the editor.

Hilma Granquist, Marriage Conditions in a Palestinian Village [Societas Scientiarum Fennica. Comm. Human. Litterarum III. 8]. Helsingfors, 1931. 200 S.

Die Verfasserin hat sich ein sehr beschränktes Gebiet für ihre Untersuchung gewählt, das Dorf Artās südwestlich von Bethlehem, und sich streng auf das dort Beobachtete und planmäßig Untersuchte beschränkt, ohne generelle Schlüsse ziehen zu wollen. Dafür ist aber hier alles getan, was zu tun war, mit großer methodischer Umsicht und Vorsicht und mit musterhafter Genauigkeit; sämtliche Eheschließungen der letzten 100 Jahre sind untersucht worden und Stammbäume über die ganze Bevölkerung ausgearbeitet, welche als Tafeln beigegeben sind; überhaupt ist auf das Statistische großes Gewicht gelegt. Die scheinbaren Nachteile der strengen örtlichen Beschränkung werden dadurch mehr als aufgewogen, daß Frl. G. überall Hinweise zu der vorliegenden Palästina- und Orientliteratur gibt, wo dieselben Verhältnisse auch an anderen Stellen beobachtet und behandelt sind; dadurch erhält diese Monographie tatsächlich oft den Wert einer generellen Darstellung, die freilich durch ähnliche genaue Einzeluntersuchung vertieft werden muß. Kurz: eine sehr wertvolle Arbeit. Es wäre sehr zu wünschen, daß Frl. G. das übrige von dem gesammelten Material so bald wie möglich bearbeiten und veröffentlichen und uns die in Aussicht gestellte Fortsetzung des Werkes geben könnte.

Die Unzulänglichkeit einer solchen strengen Beschränkung zeigt sich vor allem dann, wenn man auf die Frage nach dem Ursprung und dem Sinn der verschiedenen Sitten zu reden kommt — wessen sich aber Frl. G. klar bewußt ist. Da Frl. G. wohl weiß, daß die-

jenige Erklärung, die die betreffenden Leute heutzutage selbst geben, sich nicht mit dem ursprünglichen Sinn zu decken braucht, so ist es unumgänglich, daß man gelegentlich auf allgemeinere Theorien der komparativen Forschung zurückgreifen muß, wenn nicht die Basis allzu schmal werden soll. Dies kommt einem bei der Lektüre von Kap. IV 3 ‚Discussion of bride purchase' zum Bewußtsein. Dabei habe ich auch gewünscht, daß Frl. G. sich mit dem Werke von Johs. Pedersen, Israel I–II bekannt gemacht hätte; auch Grönbech, Vor Folkeæt i Oldtiden, Köbenhavn 1909—1912, würde ihr von Nutzen gewesen sein. Daß der Brautkauf kein Kauf in unserem modernen, rein materialistischen Sinne des Wortes ist, hat sie voll empfunden und klar gezeigt. Die Diskussion kann aber leicht ein Streit um Worte werden. Worauf es ankommt, ist, die Auffassung der Primitiven von dem Wesen des Kaufes zu fassen; ihnen ist aber ein Kauf ein gegenseitiges ‚seelisches' Geben, eine ‚Bundesschließung', wobei ‚Ehre' und ‚Macht' gegeben und genommen werden. Bei der unleugbaren ‚Modernisierung' des Begriffes bei den heutigen Fellaḥīn ist es eben aus dem Material und den Erwägungen der Verfasserin ganz deutlich, daß die Fellaḥīn dennoch, wenn es sich um den Brautkauf handelt, die alte Vorstellung tief in ihren Herzen tragen.

Eine Kleinigkeit zum Schluß! In dem aus der Priesterschrift (sogar P^x oder P^s) stammenden Bericht in Num. 27, 1ff. ein Zeugnis über die Verhältnisse ‚in the time of Moses' zu sehen, ist ein Verstoß gegen die elementarsten Grundprinzipien der biblischen Quellenkritik. Oder ist ‚Moses' hier nur eine Redefigur = das ältere Judentum?

Sigmund Mowinckel.

Hermann Ranke, Die ägyptischen Personennamen. Mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft. 1.—4. Lief. Hamburg, 1933.

Als das Material für das große Berliner Wörterbuch der ägyptischen Sprache durch Verzettelung aller zugänglichen Inschriften und Texte gesammelt wurde, wurden natürlich auch die Personen-

namen aufgenommen, in der Absicht, ein Namenwörterbuch als Ablöser des jetzt veralteten von Lieblein herzustellen. Die Bearbeitung dieses großen Materials wurde Professor Ranke übertragen, und es ist lebhaft zu begrüßen, daß jetzt die ersten Lieferungen des wichtigen Werkes vorliegen. Trotz den Schwierigkeiten auf dem Büchermarkt hat der Verf. den Mut gehabt, das hübsch gedruckte Werk im Selbstverlag zu publizieren, leider zu einem Preise, der der Verbreitung dieses sehr wichtigen, ja eigentlich unentbehrlichen Werkes hinderlich sein wird.

Die Aufgabe, die Professor Ranke sich gestellt hat, ist: die Namensformen in alphabetischer Anordnung und mit chronologischer Bestimmung zu geben. Daneben hat er mit der nötigen Vorsicht Erklärungen der Bedeutung einer Reihe von Namen gegeben. Die Namenforschung kann jetzt nach allen Seiten in Angriff genommen werden, und das hier gegebene Material kann sowohl lexikalisch als kulturhistorisch ausgenutzt werden. Hoffentlich wird Professor Ranke in einer ausführlichen Einleitung künftigen Forschern den Weg zeigen.

H. O. Lange.

Émile Suys, S. J.: Étude sur le Conte du Fellah Plaideur. Récit Égyptien du Moyen-Empire. Roma, 1933. (245 + 62 S.) [Analecta Orientalia. Commentationes .... cura Pontificii Instituti Biblici editae. V.]

In diesem ansehnlichen Werke hat der Verfasser, Professor der Ägyptologie am Instituto Pontificio Biblico, eine neue Bearbeitung von einem der schwierigsten Texte, die wir haben, gegeben. Gardiner und Vogelsang haben die grundlegende Arbeit getan; aber vieles ist noch ganz unklar. Trotzdem dieser Text in zwei Handschriften aus dem Mittleren Reich überliefert ist, sind viele Stellen noch paläographisch unsicher. Die Reden des Bauers, der vor dem hohen Beamten steht, sind im hohen Stil gegeben, voll von poetischen Bildern und spruchartigen Sentenzen, weit verschieden vom schlichten Stil der volkstümlichen Erzählungen. Das volle Verständnis dieser

Kunstprosa entgeht uns oft, und noch lange wird dieser Text der ägyptischen Philologie delikate Aufgaben stellen.

Das vorliegende Werk gibt eine vollständige Übersetzung, die fortwährend ausführlich im Kommentar gerechtfertigt wird. Verf. fußt natürlich auf den Arbeiten seiner Vorgänger, aber er hat selbständig die Probleme durchgedacht und geht öfters seine eigenen Wege, wobei er sich natürlich mit früheren Anschauungen ausführlich auseinandersetzt. Wohl sind alle seine Vorschläge nicht evident, aber sie verdienen allenfalls genaue Beachtung. Er hat sich in der ägyptologischen Literatur gut eingearbeitet, und auch seine sachlichen Bemerkungen zum Text sind vielfach wertvoll.

Mit Ausnahme der Einleitung und der Indizes ist das Buch hübsch autographiert, nur die Tafeln mit der hieroglyphischen Transkription des hieratischen Textes sind leider von einer anderen Hand ziemlich unschön geschrieben. Es wirkt auch befremdend, daß der Kommentar oben, die Übersetzung unten auf der Seite steht. Der Preis des Buches (95 Lire) ist nicht übermäßig hoch, was in dieser Zeit selten ist.

Verf. hat sich mit dieser ersten größeren Arbeit in die kleine Welt der Ägyptologen gut eingeführt und sein Buch darf nicht übersehen werden.

H. O. Lange.

W. Norman Brown, The Story of Kālaka. Texts, history, legends, and miniature paintings of the Śvetāmbara Jain hagiographical work the Kālakācāryakathā. (With 15 plates.) Smithsonian Institution. Freer Gallery of Art. Oriental Studies No. 1. Washington, 1933.

This magnificent volume is of interest both for the student of Indian art and for the Indologist proper. It gives an analysis of a series of Jain miniatures, which form an important, but little known branch of Indian painting. And it contains careful editions, with full critical apparatus, of the principal versions of the Kālakācāryakathā. These versions agree in so many points, even in minor details, that it is difficult to avoid the conclusion that they are all derived

from a common source, in which different traditional tales have been brought together in one text. Professor Brown is of opinion that it is impossible to reconstruct the original, and he doubts that there has ever been a literary original, but his reasoning is not quite convincing. There are e.g. some details in the long anonymous account of the Sakas and the location of the Sagakūla, which seem to have been partly misunderstood in some other versions, and it is not excluded that a careful comparison would lead to some results with regard to the contents and partly even the wording of the common original.

I shall not, however, quarrel with the learned editor for not attempting a reconstruction at the hand of such a comparison. We have every reason for being thankful to him for giving us the materials with such completeness. Generally speaking, he has also succeeded in giving a readable and intelligible text. His readings and explanations are usually unobjectionable, but there are some cases where one is inclined to disagree. On p. 39, ll. 5 f., we must evidently read *-pallavān āropyāśucirāśiṣu* for his *-pallavā nāropy-*; *no uvehā* I. 30 can hardly mean "do not resort to"; *viḍahara* can scarcely mean "latrine" (cf. *viṭasabhā* in the Avimāraka); *saṃtokha* should not have been preferred to *saṃtosa*, &c. At the hand of the full critical apparatus the reader can, however, easily judge for himself, and the chief thing is that we are now in possession of all available material connected with this text, which is, in my opinion, partly a historical source of great importance.

The Mahābhārata for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar. Fasc. 7. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933.

This part contains such passages as have not been printed in the text or in the footnotes, Sanskrit excerpts found in the Javanese version of the Ādiparva, additions and corrections, and a comprehensive survey of the manuscript material and the critical principles adopted in editing the text. The whole Ādiparva has thus been published,

and we are in possession of the whole critical apparatus utilized by the editor, and we know how he has proceeded. He does not claim to have reproduced the original text from which all existing versions and manuscripts have ultimately been derived. But that simply means that he has not attempted what is impossible. The Mahābhārata is not an old epos originally written down by one author, or subsequently edited say by a committee of pandits. It professes to have been recited, and it has always gone on being recited, by recitators who knew much of their text by heart, and, at the same time, it has been copied and copied, over and over again. We thus have a double tradition, oral and written, respectively, and the critical principles evolved by classical philology cannot be strictly applied. Manuscripts and oral tradition may to some extent have influenced each other, long before the time to which our oldest manuscripts belong. In such circumstances we can never hope to restore the actual archetype. What Dr. Sukthankar has tried to do is to reconstruct what can be inferred from the existing material, adopting what is common to the northern and southern versions, and else weighing the varieties against each other, scrupulously reproducing the actual readings, and thus always enabling the reader to check his deductions. His arguments and reasoning are throughout sound, and he is everywhere reliable and unbiassed. He deserves our sincere gratitude and admiration.

Batakrishna Ghosh, Les formations nominales et verbales en *p* du Sanskrit. Paris, 1933. Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve.

A careful and intelligent study on Sanskrit nouns ending in *-pa* and the verbal suffix *paya*. The etymological explanations are always plausible, though not always convincing. Under *rūpa* it might have been advisable to discuss the apparent *lopa* in *lopāśa*. The new Saka text prepared by the late Professor Leumann contains the corresponding Saka word *rrūva*, which evidently means "piece of carrion." P. 40 we are told that in modern Indian vernaculars

śasya or *śaṣya* has entirely replaced *sasya*. But are not such words borrowed or adapted from Sanskrit?

Louis Delaporte, Textes hittites en transcription, textes hittites en écriture cunéiforme et vocabulaire. Paris, 1933. Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve.

This is the third and final part of M. Delaporte's Manuel de la langue hittite, destined for those who have studied his grammar. The vocabulary, which occupies 94 pages, is useful in itself.

Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry. Oxford University Press, 1933. 50 sh.

Not less than seventy scholars have contributed to this splendid volume and thus shown their keen appreciation of the work of the well-known Parsi prelate and scholar, and Professor Jackson has also contributed a short biographical sketch.

T'ien-Tsê Chang, Sino-Portuguese trade from 1514 to 1644. A synthesis of Portuguese and Chinese sources. Leyden, 1934. E. J. Brill.

Alex Emmanuel, La Bible et l'Inde, clartés convergentes. Précédé du Message Oriental par M. Ernest Zyromski. Paris, 1933. Librairie orientale et américaine G.-P. Maisonneuve, 3 Rue du Sabot.

The author, who according to M. Zyromski is a lady, has brought together a long series of extracts from the Bible and the Vedas, which she holds show that divine revelation is essentially one all over the world. I have no doubt that many people will accept these conclusions, the more so because they will be struck with the warm devotion underlying the book. Old Apella has many successors.

ARGUMENTA ET VERBA.

(Vide etiam pp. 305 ss.)

AUTORES.

CORRIGENDA.

p. 26, l. 31 Terhaka, l. Tirhaka
p. 28, l. 21 Meziamen, l. Meriamen
p. 31, l. 8 Globrio, l. Glabrio
p. 32, l. 11, 12 das Jahr 47, l. des Jahres 47 (46)
p. 174, l. 8 ss. Gawar-Bati *λ λ pl*
λ λ bl, l. *l l bl*

INDEX.

TABULAE.

